

البرهان

في المنطق

تأليف

المحقق العظيم خاتم الفلاسفة المتأخرين المتأله العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي «قدس سره»

تحقيق و تعليق

الأستاذ الفاضل الشيخ غالب الكعبي

من إصدارات دار المعارف ال

البرهان في المنطق

تأليف

المحقق العظيم خاتم الفلاسفة المتأخرين المتأله

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قده)

تحقيق وتعليق

الأستاذ الفاضل الشيخ غالب الكعبي

من إصدارات دار المعارف الإسلامية



مؤسسة انتشارات مدين

ايران - قم - شارع انقلاب - بناية ميلاد - رقم ٣٨٠

هاتف : ٧٧٢٢٦٠١

- البرهان في منطق
- المحقق العظيم العلامه السيد محمد حسين الطباطبايي (قده)
- تحقيق و تعليق : الشيخ غالب الكعبي
- الناشر : مدين
- الكمية : ١٢٠٠
- تاريخ الطبعة : الاولى ١٤٢٨ هـ
- المطبعة : رسول
- شابك : ٣-٦٠-١-٨٩٠١-٩٦٤-٩٧٨

✓ مركز التوزيع دار المعارف الاسلامية

ايران - قم نقال :٠٠٩٨٩١٢٧٤٧٣٨٥٢


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الدار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة التامة المباركة على أشرف خلقه أجمعين محمد المصطفى وعلى آله آل الله الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرّهم تطهيراً لا سيّما خاتمهم صاحب العصر والزمان الحجة ابن الحسن العسكري عجّل الله فرجه ورزقنا نصرته.

إن تعطّش الإنسان إلى العلم والمعرفة وشوقه الشديد الى أقصى مراتب الكمال، ورغبته العالية في لزوم كونه إنسان ذا صفات رفيعة ومحاسن حميدة مصدره الفطرة السليمة التي جُبل عليها الإنسان، وهذا هو الفارق الجوهري بينه وبين الحيوان، ولذا قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، بمعنى ليعرفون كما ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام)؛ لأن المعرفة هي من أقصى درجات العبادة، ولا عبادة إلاّ وهي تفتقر بذاتها الى المعرفة، فالعبادة الموصلة فرع المعرفة.

فتقرب الإنسان من المولى سبحانه وتعالى شأنه، إنما هو متوقف على المعرفة، والعبادة التي تبتني على المعرفة، وعلى هذا الأساس ورد الذم

---

[1]- سورة الذاريات/ ٥٦.

الشديد في روايات أهل البيت (عليهم السلام).

فقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «المتعبّد على غير فقه كحمار الطّاحونة يدور ولا يبرح، وركعتان من عالم خير من سبعين ركعة من جاهل، لأن العالِم تأتيه الفتنة فيخرج منها بعلمه، وتأتي الجاهل تنسفه نسفاً، وقليل العمل مع كثير العلم خير من كثير العمل مع قليل العلم والشك والشبهة»[١]، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[٢]، وورد عن النبي (صلى الله عليه وآله): «إن العلم حياة القلوب من الجهل، وضياء الأبصار من الظلمة، وقوّة الأبدان من الضعف»[٣].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[٤]، وعن النبي (صلى الله عليه وآله): «العقل نور في القلب يُفرق به بين الحقّ والباطل»[٥].

ولأجل ذلك لابد من أن يكون تقرب العبد من الله سبحانه بواسطة العبادة المقترنة بالمعرفة ولا خير في عبادة من دون معرفة ولا خير في عبادة لا تحقق الغرض الأسمى وهو القرب والزلفى من المولى سبحانه، ولا يكون العمل عبادياً صرفاً إلاّ إذا اقترن بالمعرفة الحقيقية، وبالمعرفة يُفرق بين ما هو

١- الأختصاص: ص ٢٤٥، البحار: ج١، ص٢٠٨.

٢- سورة العنكبوت: ٤٣.

٣- الامالي للطوسي: ص٤٨٨، الترغيب والترهيب: ج١، ص٩٥.

٤- سورة الأنبياء: ١٠.

٥- ارشاد القلوب: ص١٩٨، ربيع الأبرار: ج٣، ص١٣٧.

موصل وما هو غير موصل، وكذا لابد للوصول لهذه المعرفة من طريق ينتهي بنا لما هو سليم وصافي وعليه فإن هذا الكتاب المسمى (بالبرهان) - الذي ألفه أحد أعمدة المعرفة- يتكفل ببيان مفترق الطرق التي تؤدي الى النتائج المطلوبة بحسب ما إرتكزت عليها المقدمات التي ترتبت عليها المعرفة النهائية أو الاعتقاد المبرهن عليه، ولذا فمن يقف على مطالب هذا الكتاب يتضح له جلياً إمكان تعدد القراءات وعدمها، تعدد الطرق الموصلة ووحدتها، ثم أن هذا الكتاب جمع بين أصالة الماضي وحداثة الحاضر، ومن المستطاع القول بعدم إمكان الأستغناء عن هذا الكتاب في بابه.

وكما يجب علينا تثمين هذا الأثر الفريد كذلك ينبغي أن لا ننسى الدعاء بالتوفيق للأستاذ الفاضل الحجة الشيخ غالب الكعبي (حفظه الله)، حيث أجهد نفسه في تحقيق هذا الكتاب ومقابلته بالنسخ المصححة، بالاضافة الى تعليقته عليه، فلله درّه وعليه أجره.

وشكراً لله تعالى على توفيقنا للمساهمة في إخراج هذا الكتاب المستطاب الى النور ونستغفره على كل نقص فإن الكمال لله وحده والحمد لله والصلاة على نبيه نبي الرحمة محمد (صلى الله عليه وآله) وعلى آله الطاهرين واللعنة الدائمة على من نصب لهم العداء آمين رب العالمين.

عادل الطائي

دار المعارف الإسلامية

ليلة ٢٥/ربيع الثاني/١٤٢٨

مدينة قم المقدسة

حياة المصنف (قده)

وسيرته العلمية

هو السيد محمد حسين بن محمد بن محمد حسين ... بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن بن علي (عليه السلام)، وابن فاطمة بنت الإمام الحسين بن علي (عليه السلام)، ولد في تبريز في (٢٩) ذي الحجة سنة (١٣٢١ هـ .ق).

توفيت والدته وهو في سن الخامسة، وتوفي والده وهو في التاسعة من عمره، فذاق ألم اليتم وأحس به منذ صباه.

كان أكثر رجال اسرته من الأشراف ومن رجال العلم، وكان جده الأقرب السيد محمد حسين المشهور بشيخ آقا من أجلاء تلامذة صاحب الجواهر والشيخ موسى كاشف الغطاء، والشيخ جعفر الأسترآبادي وهو صاحب التأليفات الكثيرة في الفقه والأصول والرجال وغيرها.

درس المقدمات والسطوح في مدينة تبريز، يقول هو عن نفسه في هذه المرحلة من دراسته العلمية، ما نصه: «فعندما كنت طفلاً ومتعلماً بعلمي الصرف والنحو، لم أجد في نفسي رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة ومضت أربع سنين، ولم أفهم ماذا أقرأ، ولكني فجأة وجدت نفسي مطمئناً، وكأني أصبحت على غير ما كنت عليه أمس، فاهماً مجداً في سبيل العلم والتفكير، ومنذ ذلك اليوم - والحمد لله - الى آخريات أيام دراستي زهاء سبع عشرة سنة ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، فقد نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاسنها، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء، غير أهل

العلم وأصحاب الفضيلة، مقتصراً على الحاجيات الأولى في الليل والنهار، ووقفت نفسي للدرس والتعليم، وبث معارف الإسلام، وتربية الطلاب.

وطالما قضيت الليل في القراءة، خاصة في فصلي الربيع والصيف حتى تطلع الشمس وأنا مشغول بالمطالعة، وكم معضلة حلت لي خلال مطالعاتي، وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه، فلا تبقى لي مشكلة عندما أواجه الأستاذ[١]».

ثم هاجر الى مدينة النجف الأشرف للتحصيل وطلب العلوم الدينية سنة (١٣٤٤ هـ.ق)، ودرس هناك مختلف الفنون العلمية والعملية على يد أكابر أساتذتها، فشيخه في الفقه والأصول الآية العظمى الميرزا محمد حسين النائيني (قده)، والآية العظمى الشيخ محمد حسين الكمباني الاصفهاني (قده)، وشيخه في الفلسفة السيد المحقق البارع السيد البادكوبي (قده)، وشيخه في الرياضيات السيد الرياضي البارع ابو القاسم الخوانساري (قده).

حتى عاد الى مدينة تبريز سنة (١٣٥٤هـ.ق) وأجبرته ظروف المعيشة القاسية الى ان يقيم في تبريز، حتى غادرها الى مدينة قم المقدسة سنة (١٣٦٥ هـ.ق)، وبعد أن استقر فيها، شرع في تدريس التفسير للقرآن الكريم، الى أن انتهى منه سنة (١٣٩٢ هـ.ق)، أي كان عمره أحدى وسبعون سنة.

يقول عن تلك المرحلة من حياته، ما نصه: «عندما استقر بي المقام في مدينة قم المقدسة، أخذت بمطالعة المناهج الدراسية والمواد التي تدرس فيها، فوجدت أنها لا تستجيب لجميع متطلبات المجتمع الإسلامي الفكرية

١- أعيان الشيعة: ج٩، ص٢٥٥.

والعقائدية والعملية، وأحسست أن مسؤوليتي الشرعية هي القيام بهذه الوظيفة، وكان أهم تلك النواقص في الحوزة العلمية يرتبط بتفسير القرآن الكريم والأبحاث العقلية.

وعلى هذا الأساس بدأت تدريس هاتين المادتين، مع أني كنت على بينة، أن الجو العلمي الذي يحكم الحوزة في ذلك الزمان، كان ينظر الى من يهتم بهذه الأبحاث - وخصوصاً التفسير- نظرة لا يستطيع التحقيق والتدقيق في الأبحاث الأصولية والفقهية، بل كانوا يعدّون المشتغل بعلوم القرآن والتفسير ضعيفاً في الجوانب الأخرى، لكن مع هذا لم يكن ذلك عذراً مقبولاً أمام الله تعالى في ترك التفسير، فبدأت بكتابة تفسير الميزان»[١].

وتقريباً في سنة (١٣٧٠ هـ.ق) شرع في تدريس خارج فلسفة وكان عمره آنذاك تسعة وأربعون سنة، وقد أوصى الشهيد المطهري (قده) بكتابتها وتقريرها باللغة الفارسية، والشيخ السبحاني (حفظه الله تعالى) باللغة العربية، وقد خصص المقالات الستة الأولى في نظرية المعرفة، وخصص المقالة السادسة منها في بحث مسألة الادراكات الاعتبارية، التي بنى عليها في تفسير القرآن الكريم، وقد حققها في رسالة من قبل اسماها «رسالة الاعتباريات» كتبها وهو في عمر سبعة وعشرون سنة (١٣٤٨ هـ. ق).

قال الشيخ العارف حسن زاده آملي (حفظه الله تعالى): ((قال لي الاستاذ العلامة الطباطبائي (قده) يوماً بعد عودته من النجف الأشرف، لما

١- مجلة خاصة في ذكرى رحيل العلامة الطباطبائي (قده) تحت عنوان «آينه عرفان»، أي «مرآة العرفان».

كنت عازماً على الهجرة من تبريز الى قم، واستخرت القرآن الكريم فكانت هذه الآية ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾، انتهى[١].

وقبل «اثني عشر سنة» من وفاته فرغ من كتابة بداية الحكمة سنة «١٣٩٠هـ ق»، ومن ثم قبل «سبع سنوات» من وفاته فرغ من كتابة نهاية الحكمة «سنة ١٣٩٥ هـ.ق»، وقد خصص العلامة الطباطبائي (قده) كل من الكتابين المذكورين في بيان قواعد التوحيد الوجودي، وقد استعان (قده) في صياغة المتنين المذكورين في كثير من الأحيان على ما قرره في حواشيه على الأسفار، التي قرر فيها مباني الحكمة المتعالية، وعمل على تتميمها في كثير من الموارد، حتى أن الاستاذ حفظه الله تعالى نقل في مجلس درس الاسفار نقلاً عن استاذه العارف حسن زاده آملي (حفظه الله) ان العلامة الطباطبائي (قده) كان يقول: «لو خرج صدر المتألهين من قبره، ما استطاع ان يقرر، بمثل ما قررت مبانيه في تلك الحواشي».

وقد أوصى الشيخ الجوادي الآملي (حفظه الله تعالى) الذي يعد من الطبقة الأولى من تلاميذ العلامة (قده) وحضر عنده ما يقارب الـ (٢٥) سنة، والذي وصفه السيد العلامة قائلاً عنه: بأنه من اولئك الطلبة القلائل الذين يتمتعون بالنظر والتحقيق في المعارف الالهيّة، حيث قال (حفظه الله تعالى): «أوصي طلبة العلوم الدينية بان تتحد ذواتهم مع كتابي البداية ونهاية الحكمة لدرك عمق التوحيد الوجودي (الصمدي) »[٢].

١- سيرة العلامة بقلم الشيخ العارف حسن زاده آملي (حفظه الله تعالى).

٢- التوحيد المبحوث عنه في المعارف الإلهية الحقة توحيدان، أحدهما: التوحيد الذّاتي،

وقد أرتحل الى مثوى الكرامة والسرور، فخر الإسلام والمسلمين، الراقي الى ذرى الحقائق القرآنية، مؤسس اصول المعارف الإلهية في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). صاحب التفسير العظيم الميزان، المرتقي الى جنة الذّات، في صبيحة الثامن عشر من محرم ١٤٠٢هـ.

حيث لبى نداء: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾.

مؤلفاته:

ألف العلامة الطباطبائي (قده) مؤلفات عديدة وهامة في مجال المعرفة الإسلامية التي تدور حول بناء الإنسان الذي يشكل بحق عصارة عالم الخلقة:

بمعنى نفي الشريك عنه تعالى، وهو المبحوث عنه في علم الكلام.

والآخر: التوحيد الوجودي (الصمدي) القرآني، بمعنى معرفة كيفية سريان نور وجود الحقّ في الموجودات، وسر معيته وإحاطته بالممكنات على حسب ما تهتدي إليه العقول، وبقدر ما يمكن للبصائر إليه الوصول إلى ما هو باطن السّر ومكنونه، وحقيقة الأمر ومخزونه.

فإن كنه اسرار الجليل أرفع من ان تصل إليه البصائر الكليلة بالدليل، وأنوار سرادقات الحضرة اسطع من ان يحوم حولها خفافيش العقول بالتسويل.

وهو المبحوث عنه في الحكمة المتعالية والعرفان، وباختلاف درجات المعرفة فيه، تتفاوت درجات حشر الناس يوم القيامة، حتّى اشتهر عن لسان اساطين الحكم والعرفان قولهم: «كلّ منّا يحشر يوم القيامة على قدر معرفته بالتوحيد».

نعم هناك اقسام اخرى من التوحيد متفرعة على ما ذكرناه من القسمين.

١) تفسير الميزان في القرآن الكريم في عشرين مجلد، بعد أن أخذت يده على التنظير لأعتقادات مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) لمّا أن رأى الخمول في هذا الجانب كما لا يخفى.

وكان يقول: كنت أعلم ان الذي يبحث في التفسير يتهم بضعفه في الفقه والأصول، ولكن لم يكن هذا عذراً مقبولاً لي امام الله تعالى.

٢) بداية الحكمة في الفلسفة الإسلامية.

٣) نهاية الحكمة في الفلسفة الإسلامية.

٤) رسالة في البرهان (وهو هذا الكتاب الذي بين يديك).

٥) رسالة في المغالطة.

٦) رسالة في التحليل.

٧) رسالة في التركيب.

٨) رسالة في الاعتباريات.

٩) رسالة في النبوات والمنامات.

١٠) رسالة في الذات الإلهية.

١١) رسالة في الأسماء والصفات.

١٢) رسالة في الأفعال.

١٣) رسالة في الوسائط.

١٤) رسالة في الإنسان قبل الدنيا.

١٥) رسالة في الإنسان في الدنيا.

١٦) رسالة في الإنسان بعد الدنيا (رسالة في المعاد).

١٧) رسالة في الولاية، أن ما كتب في هذه الرسالة لا يوجد منه أثر في

الكتب التي كتبت في تاريخ الإسلام قاطبة.

وقال عنها الشيخ الجوادي الآملي (حفظه الله)، ما نصه: «أفضل أثر للعلامة الطباطبائي هذا الاثر وهو رسالة الولاية»، وبعض مباحث هذه الرسالة لا يوجد في كتب الآخرين، ولم يأت بتعبير بهذا العلو والعزة والعظمة في أي مكان آخر.

وكان العلامة الطباطبائي (قدس) يهتم بمسألة الولاية اكثر من كلّ شيء، ومعنى الولاية هو: «ان يصل الإنسان إلى مقام بحيث يرى العالم والمخلوق تحت تدبير الله تعالى لا غير».

١٨) رسالة في القوة والفعل.

١٩) رسالة في علم الإمام (عليه السلام).

٢٠) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي في أربعة عشرة مقالة.

٢١) حواشيه القيّمة على كتاب الاسفار الأربعة لصدر المتألهين (قده).

٢٢) حواشيه القيّمة على كتاب الكافي لثقة الإسلام الكليني (قده).

٢٣) حواشيه القيّمة على كتاب بحار الأنوار في أجزاءه السبعة الأولى للعلامة المجلسي (قده).

٢٤) حواشيه القيمة على كتاب كفاية الأصول للمحقق الكبير الآخوند الخراساني (قده).

٢٥) رسالة في نظام الحكم في الإسلام.

٢٦) رسالة في محمد رسول الله (ص).

٢٧) الشيعة في الإسلام.

٢٨) علي والفلسفة الإلهية.

٢٩) القرآن في الإسلام (علوم القرآن).

٣٠) سنن النبي محمد (ص).

ولـه مجموعة من المحاورات التي اجراها مع المستشرق الفرنسي (هنري كوربان)، بالاضافة الى رسائل أخرى صغيرة.

أجازته في الاجتهاد والرواية:

للسيد العلامة (قده) **اجـازة في الاجتهاد والرواية**، من قبل استاذه الآية العظمـى المـيرزا محمد حسين النائيني (قده)، صاحب أكبر مدرسة اصولية في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

سيرة العلامة (قده) بقلمه الشريف:

نسبه: هو محمد حسين بن محمد بن محمد حسين بن الحاج الاميرزا
علي اصغر شيخ الاسلام بن الاميرزا محمد تقي القاضي بن الاميرزا
محمد تقي القاضي بن الاميرزا محمد علي القاضي بن الاميرزا
صدر الدين محمد بن الاميرزا يوسف نقيب الاشراف بن
الاميرزا صدر الدين محمد بن محمد الدين بن السيد اسماعيل
بن الامير علي اكبر المشهور بمير بادشاه بن سراج الدين الامير
عبد الوهاب بن الامير عماد الفقراء بن السيد عماد الدين
امير الحاج بن فخر الدين حسن بن كمال الدين محمد بن
السيد حسن بن شهاب الدين علي بن عماد الدين علي
بن السيد احمد بن السيد عماد الدين بن ابي الحسن علي
الشهاب بن ابي الحسن محمد الشاعر بن ابي عبد الله احمد
الشاعر بن ابي جعفر محمد الاصغر بن ابي عبد الله احمد
بن ابراهيم طباطبا بن اسماعيل الديباج بن ابراهيم
الغمر بن الحسن المثنى بن الامام الحسن بن علي ع
وامه فاطمة بنت الامام الحسين بن علي ع
اللقب (الحسني الحسيني) (الطباطبائي)

شيوخه: شيخه في الفقه والأصول الآية العظمى الأستاذ
محمد حسين النائيني رحمه الله والآية العظمى الشيخ محمد حسين
الكمباني الأصفهاني رحمه الله، وشيخه في الفلسفة السيد
المحقق البارع السيد حسين البادكوبي قدس سره، وشيخه في
الرياضيات السيد [?] الرياضي البارع السيد أبو القاسم
الخونساري رحمه الله.

إجازاته بالاجتهاد والرواية: له إجازة بالاجتهاد
والرواية عن أستاذه الآية العظمى النائيني، وإجازة
الرواية عن الآية الحاج شيخ علي القمي ره عن شيخه المحدث النوري
صاحب المستدرك، وعن الراوي المتتبع الحاج شيخ
عباس القمي صاحب المفاتيح عن شيخه النوري صاحب
المستدرك بجميع طرقه المذكورة في آخر المستدرك

وعن الآية العظمى البروجردي رحمه الله عن شيخه الخراساني
صاحب الكفاية بطرقه المتصلة بالآية السيد بحر العلوم
وعن الآية السيد محمد الحجة رحمه الله وعن الآية الحاج الأميرزا
علي أصغر الملكي عن الآية السيد حسن الصدر رحمه الله وعن
رجال آخرين غيرهم رضي الله عنهم.

محمد حسين الطباطبائي

العلامة بقلم العلامة:

بسمه تعالى

اسمه: محمد حسين.

نسبه: هو محمد حسين بن محمد بن محمد حسين بن الحاج الاميرزا علي اصغر شيخ الإسلام ابن الاميرزا محمد تقي القاضي بن الاميرزا محمد القاضي بن الاميرزا محمد بن علي القاضي بن الاميرزا صدر الدّين محمد بن الاميرزا يوسف نقيب الاشراف بن الاميرزا صدر الدّين محمد بن مجد الدّين بن السيد إسماعيل بن الامير علي أكبر الشهير بميرشاه مير بن سراج الدّين الامير عبد الوهاب بن الامير عبد الغفار بن السيد عماد الدّين امير الحاج بن فخر الدّين حسن بن كمال الدّين محمد بن السيد حسن بن شهاب الدّين علي بن عماد الدّين علي بن السيد احمد بن السيد عماد الدّين بن ابي الحسين على الشهاب بن ابي الحسن محمد الشاعر بن ابي عبد الله احمد الشاعر بن أبي جعفر محمد الاصغر بن أبي عبد الله أحمد بن إبراهيم طباطبا بن اسماعيل الديباج بن ابراهيم الغمر بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) وابن فاطمة بنت الإمام الحسين بن علي (عليه السلام).

القابه: (الحسني، الحسيني، الطباطبائي).

مولده: آخر سنة ١٣٢١ هجرية قمرية (٢٩ ذي الحجّة من السنة).

اسرته: كان أكثر رجال نسبه من الاشراف، ومن رجال العلم، واول من ارتحل منهم إلى ايران (تبريز) السيد عبد الغفار ثم ابنه سراج الدّين عبد الوهاب في اواخر القرن العاشر من الهجرة فتقلد فيه سمة شيخ الإسلام.

ومن مشاهير رجالهم جدي الاقرب السيد محمد حسين الشهير بشيخ

آقا، من اجلاء تلامذة صاحب الجواهر، والشيخ موسى كاشف الغطاء، والشيخ جعفر الاسترآبادي، وهو صاحب التأليفات الكثيرة في الفقه والاصول والرجال وغيرها.

بيته التي عاش فيها: تولد بتبريز سنة ١٣٢١ آخر السنة، وعاش هناك إلى سنة ١٣٤٤ قمرية، ثم ارتحل منه إلى النجف الاشرف للتحصيل،ومكث هناك إلى سنة ١٣٥٤، ثم رجع إلى تبريز وعاش فيه إلى سنة ١٣٦٥، ثم ارتحل إلى بلدة قم.

مؤلفاته: من مؤلفاته بالعربية تفسير الميزان في عشرين مجلداً، وبداية الحكمة في الفلسفة، ونهاية الحكمة في الفلسفة، ورسالة في البرهان، ورسالة في المغالطة، ورسالة في التحليل، ورسالة في التركيب، ورسالة في الاعتباريات، ورسالة في النبوءات والمنامات، ورسالة في الذّات، ورسالة في الاسماء والصفات، ورسالة في الافعال، ورسالة في الوسائط، ورسالة في الإنسان قبل الدنيا، ورسالة في الإنسان في الدنيا، ورسالة في الإنسان بعد الدنيا وهو المعاد، ورسالة في الولاية، كلها مخطوطة غير مطبوعة إلاّ التفسير والبداية والنهاية.

ومن مؤلفاته بالفارسية كتاب اصول الفلسفة، وشيعه در اسلام، وقرآن در اسلام، ومصاحبات بروفيسور كربن المستشرق، ووحي يا شعور مرموز، ورسالة في علم الإمام، ورسالة في نظم الحكم، وحاشية كفاية الاصول، ورسالة في الاعجاز، وحاشية الاسفار، كلها مطبوعة إلاّ حاشية الكفاية.

شيوخه: شيخة في الفقه والاصول الآية العظمى الاميرزا محمد حسين النائيني (رض)، والآية العظمى الشيخ محمد حسين الكمباني الاصفهاني (رض)، وشيخه في الفلسفة السيد المحقق البارع السيد حسين الباد كوبي

(رض)، وشيخة في الرياضيات السيد الرياضي البارع السيد ابو القاسم الخونساري (رض).

اجازاته بالاجتهاد والرواية: له اجازة الاجتهاد والرواية عن استاذه الآية العظمى النائيني، واجازة الرواية عن الآية الحاج شيخ علي القمي (رحمه الله) عن شيخه النوري صاحب المستدرك، وعن الراوي المتضلع الحاج شيخ عباس القمي صاحب المفاتيح عن شيخه النوري صاحب المستدرك بجمعيت طرقه المذكورة في آخر المستدرك، وعن الآية العظمى البروجردي (رض)، وعن شيخه الخراساني، صاحب الكفاية بطرقه المتصلة بالآية السيد بحر العلوم، وعن الآية السيد محمد الحجّة (رض)، وعن الآية الحاج الاميرزا علي أصغر الملكي، عن الآية السيد حسن الصدر (رض)، وعن رجال أخر غيرهم رضي الله عنهم.

محمد حسين الطباطبائي.



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

قال الله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾[1].

الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجته، واهب الأسرار، مـن خلـف حجاب العقول والأفكار، الذي وسع كل شيء برحمته، ودّبر كل شيء بحكمته، خلق الإنسان على صورته، وأسجد له ملائكته.

والـصلاة والـسلام علـى من أرسله رحمة للعالمين، وأسرى به ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى، ليريه من آيات ربه الكبرى، النبي الخاتم محمد (صلى الله عليه وآله).

وعلى من أختصه الله تعالى بالتطهير، وزكّاه في آية الإمامة، حيث قال تعـالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2]، ثم جعـل تعـالى نفـسه نفس النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) حيث يقول الحـق تعـالى علـى لـسان الـنبي الأمي (صلى الله عليه وآله): ﴿تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ

١- سورة الإنسان/٢١.

٢- سورة الاحزاب/٣٣.

اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[١].

وفي الختام أعطاه الحق تعالى بيده رحى القرآن الكريم «الأطروحة الإلهية»، بعد أن أمر النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) بتبليغها حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[٢].

وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُم﴾[٣].

فمن تقدم عليه بعد هذا كفر بالله من فوق عرشه؛ لأن الإمام لا يوجد له مثيل، ولا يقوم له بديل، وهل يعرف أو يفهم أو يدرك من هو شعاع جلال الكبرياء وشرف الأرض والسماء، جَلَّ مقام آل محمد (صلى الله عليه وآله) عن وصف الواصفين ونعت الناعتين، وان يقاس بهم أحد من العالمين، كيف وهم الكلمة العلياء، والتسمية البيضاء، والوحدانية الكبرى التي اعرض عنها من أدبر وتولى، وحجاب الله الأعظم الأعلى.

فأين الأختيار من هذا؟ وأين العقول من هذا؟ ظنوا أن ذلك في غير آل محمد، كذبوا وزلت أقدامهم، اتخذوا العجل رباً والشياطين حزباً، كل ذلك بغضة لبيت الصفوة ودار العصمة، وحسداً لمعدن الرسالة والحكمة، وزيّن لهم الشيطان أعمالهم، فتباً لهم وسحقاً، كيف اختاروا إماماً جاهلاً عابداً للأصنام

١- سورة آل عمران/٦١.

٢- سورة المائدة/٦٧.

٣- سورة النساء/٥٩.

جباناً يوم الزحام؟!!

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَآ آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيماً﴾[٢].

وعلى الجوهرة القدسية في تعيّن الأنسية، صورة النفس الكلية، حوراء العوالم العقلية، بضعة الحقيقة المحمدية، مطلع الأنوار العلوية، عين عيون الاسرار الفاطمية، الناجية لمحبيها عن النار، ثمرة شجرة اليقين، سيدة نساء العالمين، المعروفة بالقدر، المجهولة بالقبر، قرة عين الرسول الزهراء العذراء البتول، صلوات الله عليها.

أما بعد .... العقل البشري أهم خصوصية اختص بها هذا الموجود الإنساني من بين سائر الموجودات، وجعله الله تعالى أحد الطرق الداخلية التي يمكن للإنسان أن يسلك بها إليه، ليصل الى أعالي الدرجات، فهو طريق يؤدي بالإنسان الى المعرفة اليقينية، وسر هذا: هو أن الله تعالى بعدما خصه بتعليم الأسماء كلها حيث قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[٣] ومعلوم ان كلّ تدل على الإحاطة، سلب عنه كمال القدرة والمعرفة في آيتين من

١- سورة التوبة/ ٧٣.

٢- سورة النساء/٥٤.

٣- سورة البقرة/٣١.

الكـتاب المجـيد، حيث قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[١]. وقال تعالى: ﴿وَاللّـهُ أَخْـرَجَكُم مِّـن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[٢]، فعلمنا من هذا وذاك أنـه تعالى حدد له المسير الى الكمالات الأسمائية، وبهذا التحديد للسير في ذلك الطريق، ضمنًا وصوله الى المعرفة اليقينية، عن طريق تلك الخصوصية الـتي أودعت فيه، والتي ميزته عن سائر الموجودات، ولولا ذلك لكانت إرادة الحـق تعـالى في خلقـه إرادة جـزافية، وللـزم مـن إيجـاده العبث في الخلقة والايجـاد، والنتـيجة: «ان الفطرة الإنسانية لن تبطل أبداً، وإنما يغلط الإنسان في كيفـية استعمالها». وهذه هي أساس المنظومة المعرفية، التي ننطلق منها في تأسـيس كـتاب الـبرهان، الـذي تدور غايته حول معرفة الطرق المؤدية الى اصابة الواقع في كل من طرفي التصور والتصديق، وفائدته هي تحصيل المعرفة اليقينية التي نظّرْنا لها في صدر هذه المقدمة.

قـال تعـالى: ﴿يُؤتِـي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[٣]. والحكمة هي أن لا تفعل شيئاً إلاَّ من طريقه اللائق به.

فـلا مجال لمن يقول: «أن التعددية الدينية أو ما يسمى بتعدد القراءات هـي نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين، وأن كثيراً من المتدينين محقـين في اعتناقهم لدينهم، وان ذلك هو مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وان الألتـزام بالتعددية ليس سببه سوء الفهم، أو مؤامرة قوى الأنحراف والباطل،

١- سورة النساء/٢٨.

٢- سورة النحل/٧٨.

٣- سورة البقرة/٢٦٩.

أو اتـباع الهوى والشهوات، أو سوء اختيار الإنسان أو غلبة قوى الشيطان» انتهى[١].

فمعلـوم أن الجهـاز الإدراكـي الذي يتحدث عنه صاحب هذه المقولة والـذي نـسب إلـيه اخـتلاف المعـتقدات الدينية، وإلغاء الوصول الى المعرفة اليقينـية بالجملـة، فهـو لـيس إلاّ معـدّ لتحـصيل المعارف كما ثبت في محله، فليراجع، وأن المقتضي للمعارف والمعتقدات هي نفس حقيقة الذات الإنسانية المتمثلة بالنفس الناطقة وصورتها النوعية.

ومـا مـنعه من الأسباب المذكورة قد صرّح القرآن الكريم بها في آيات كـثيرة وصريحة، فيلزم أن يكون كلامة معارضاً لما دلت عليه ظواهر الآيات القـرآنية، والقاعـدة تقول: إذا تعارض أي كلام مع آيات الكتاب المجيد، فإن مثل هذا الكلام زخرف وباطل، لا يعتد به امام الحقائق القرآنية.

قال الله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُـرِيدُونَ وَجْهَـهُ وَلَـا تَعْـدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾[٢].

وقـال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٣].

إلى غيرهـا من الآيات الدالة على أن سبب الأنحراف هو اتباع الهوى

١- صراط هاى مستقيم، تأليف د. عبد الكريم سروش: المقدمة.

٢- سورة الكهف/٢٨.

٣- سورة القصص/٥٠.

والشهوات.

وأمـا مانعيته أن يكون سبب الاختلاف ناشئاً من سوء الفهم، فلابد أن ننـصحه بدراسة فن المغالطة من صناعة المنطق، ليتضح له أن سوء الفهم هل يكون سبباً للأختلاف أم لا!!

وأمـا مـا ذكره من ان السبب لا يمكن ان يكون ناشئاً من سوء اختيار الإنـسان، فلـو كـان الأمر كما قال لما قسّم القرآن الكريم الناس الى صنفين وهما: السفهاء، والحكماء.

فالحكـيم هـو الـذي يضع الشيء في محله، والسفيه بخلافه، أي العالم بالقـضية والجاهـل بتـبعان العمـل قال تعالى: ﴿إِنَّمَـا التَّوْبَةُ عَلَى اللّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوَءَ بِجَهَالَةٍ﴾[١]، وبمناسبة الحكم والموضوع يكون المراد من الجهل هنا السفه.

وبناءاً على ما قلناه في صدر هذه المقدمة، لا مجال لمن يقول: «ان فهمنا للمـتن والنـصوص الدينية متفرع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقـبل الاختزال الى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فحسب، بل سـيّالاً أيـضاً، والـسر في ذلـك: ان النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النـصوص الديـنـية وتفسيرها سواءاً في الفقه او الحديث او القرآن من خلال الأسـتعانة، بمـسبوقاتنا الفكـرية، وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة» انتهى[٢].

١- سورة النساء/١٧.

٢- صراط هاى مستقيم، تأليف د. عبد الكريم سروش: ص١٣.

فما قاله نقبله في بعض الناس لا في جميعهم حتى يتم له ما ذكر، فالضعيف فكرياً يمكن أن يتأثر بمسبوقاته الفكرية، كما قال، أمام رسم الحقائق المعرفية، ولكن الإنسان القوي من الناحية العلمية، فهو بمعزل ومنئى عما قاله؛ لأن الحاكم على مثل هذا الإنسان أسسه الثابتة التي ينطلق منها في تشييد البناء المعرفي الذي لا يختلف ولايتخلف، كما ثبت في محله من الأبحاث الفلسفية والمعرفية.

وأما تفاصيل الأحكام، فالطريق إليها التنجيز والتعذير، لا اصابة الواقع والمعرفة اليقينية، وان استخدم فيها اليقين فالمراد منه إصطلاح خاص يعرفه علماء الاصول.

فشتان ما بين الإنسان الضعيف فكرياً،والإنسان القوي والباحث المحقق في معارف الدين.

وسنذكر في رسالة خاصة جميع شبهاته التي قالها، فإنها لا تحوي إلا مغالطات واضحة وصريحة، كما ستطّلع عليها انشاء الله تعالى.

وقد خرج لنا بعض ممن يدعي العلم زوراً وبهتاناً بمقولته الثقافية القائلة: «ان للمسلمين اجتهاداتهم، وللمجتهد اجران ان اصاب، واجر واحد ان اخطأ، فلماذا هذه التعقيدات.

فقد تخطأ أنت على اساس قاعدة اعتبرتها قاعدة للحكم، وقد أخطأ انا، لكن قد يكون خطأي مبرراً عندي، وقد يكون خطؤك مبرراً عندك، فلماذا لا تكون المسألة هي ان احاول ادلك على خطأ هنا، وتدلني على خطأ هناك.

ان مشكلة الواقع الشرقي كله المرتكز على الانفعال والعصبية، هو ان

كــلّ واحد منا يدعي انه يملك الحقيقة المطلقة. ولكن المسألة الواقعية هي انني ادركت ما اعتقد انه الحقيقة من خلال المعطيات التي بين يديّ، وقد لا تكون موجودة عندك، وأنت ادركت الحقيقة في معتقدك من خلال المعطيات التي بين يـديك، فالمـسألة في أنه ليس هناك معطيات مطلقة في عالم الحوار وان كانت هـناك معطـيات مطلقـة في عـالم الواقـع، يـصيبها مـن اصابها ويخطؤها من اخطأها».

وصـاحب هـذه المقـولة بعـد ان إتهـم أسـاطين الحكمة والفلسفة في المدرسـة الإسـلامية الإلهية بقوله المفترى: «فلماذا هذه التعقيدات، والعصبية والانفعـالات...»، قد ضلّ وأضلّ معه الآخرين، حيث أنه لم يفرق بين أبسط مفـردات الميـزان في أصابة الحقّ الذي يقول عنه القرآن الكريم: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

فـإن مفـاد القضيّة المظنونة التي يقع التّصديق بها لا على الثبات، هي: ان يخطر امكان نقيضها في الذهن على مستوى الادراك، ولكن مع ذلك يكون الذهن إليها أميل.

وأمـا إذا لم يخطـر امكان نقيضها في الذهن على مستوى الادراك فهي على قسمين:

احـدهما: هـو مـا إذا عـرض نقيـضها على الذهن، ومع ذلك لم يقبله الذهن، ولم يمكنّه، فهذا هو المعتقد الذي يتكلم عنه صاحب المقولة.

وهـذا انمـا يُقـال في علم الميزان بمعتقد غير حق، أو غير دائم، او غير

١- سورة النمل/٦٤.

واجب الحقيّة.

والآخـر: ما كان من المعتقدات غير حق، او غير واجب القبول، وكان لا يخطـر نقيـضه في الذهن، لكن إذا تُكلّف إخطاره في الذهن، لم يجب حينئذ ان يجمـد علـيه ويقبل، وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهذه هي التي تسمى الذائعات في بادئ الأمر، وبهذا ينفصل عن المظنون.

وهـذه الاقسام كلها غير الحقّ الذي هو عبارة عن القضيّة التي يكون لنقـيض محمـولها امتـناع، وميـزانه هـو هذا الكتاب الذي بنى اساسه الشيخ الـرئيس (قـده) في بـرهان الشفاء، فبطلان الحقّ الذي يلهث ورائه صاحب هذه المقولة الثقافية لابد ان يكون في مناقشة مسائل هذا الكتاب.

لا بدعـواه الخطابـية الثقافية التي يريد أن يضلل بها الآخرين، بعد أن ضلل نفسه بها.

وسـر إلتزامه بما يدعيه هو لأعراضه عن الحكمة، لسبق اعمال قبيحة، واخـلاق وعـادات سـيئة مـن حـب الجاه والتفوق على الأقران، ومجموعة أخـرى مـن الامـراض النفـسية بعـد ان استحكمت في نفسه فصارت سبباً لاسـتنكافه عـن الـتعلم وانكاره الحكمة، حتّى لا يشوش أحد عليه أصولاً فاسدة أخذها من معلميه تقليداً وتلقفاً من غير بصيرة، فألجئته تلك الاصول مـع مـا يعتـريه مـن تلـك الأمراض والعادات والإعراض عن العلوم الحقّة والحكمـيات شـغفاً بمـا عـنده من قشور الافكار والأنظار إلى القول بما قال، وقـى الله الـسالكين شرّه وضرره في الدّين، لأن هؤلاء وامثالهم قطّاع طريق الآخرة على المسلمين.

ومـع الاسـف فـإن البعض يتصور ان هذا الاسلوب من التفكير درع

يحمي الدين من الاضرار التي قد تلحقه من الجمود وعدم مواكبة احداث العصر الجديد من التمدن والتحضر، إلا انه ينبغي ان يعلم ان مثل هذا التصور والاسلوب من التفكير الناشيء من قلة البضاعة، قبل ان يقوم بدور الدفاع عن حرم الدين والمحافظة عليه، فقد قام بهدم اساس الدين الذي بنى المشرِّع جميع احكامه ومعارفه على اساس احكام العقل الواضحة.

وفي الحقيقة أن أمثال هؤلاء لا يسعون إلاّ الى تضليل الناس من جهة، والى محي دين الله تعالى من أصله من جهة أخرى.

وكتاب البرهان من فن المنطق هو احد الفنون العلمية التي تشكل الاساس لما نحن فيه، فنقول:

المنطق: هو الميزان لسالكي طريق العقل، فهو اداة للتفكير الصحيح، والفلسفة طريق لتنضيج العلوم الحصولية، واما العرفان فهو لأجل الوقوف على مقامات النفس الناطقة الإنسانية والتي صارت مجلى لتعليم الاسماء كلها.

وفي المنطق يبحث عن مسألتين:

المسألة الأولى: طريق معرفة الاشياء.

المسألة الثانية: طريق الاستدلال عليها.

والمسألة الاولى تقع في طريق التكامل العلمي، والثانية تقع في طريق التكامل العملي، وهذه هي التي توجب رقياً للنفس الناطقة دون الاولى، وقد عبَّر القرآن الكريم عن مسألة التكامل العملي بالبرهان والعلم، وعن مسألة التكامل العلمي بالإنباء.

ثم ان المسألة الثانية من الابحاث المنطقية تبحث في موقفين:

الموقف الاول: يبحث فيه عن صورة الاستدلال.

الموقف الثاني: يبحث فيه عن مادة الاستدلال.

والـذي يهمـنا في هذا الكتاب هو الموقف الثاني، حيث يقع البحث فيه عن مواد المقدمات التي يستند اليها ويتألف منها هيئة القياس.

ويـتم التركيز فيه على المواد اليقينية، ومعرفة الطرق المؤدية الى اصابة الواقـع في كـل مـن طرفي التصور والتصديق، ويظهر لنا الفرق بين هذه المواد والطرق وبين المواد والطرق الظنية التي تظهر في الصور المختلفة للقياس.

ولأجـل مـا قلـناه سمي المنطق الارسطوي بالمنطق الصوري، لا لأجل الصورة في مقابل المادة كما فهمه البعض.

واخـتص المـبحوث عـنه في المقـام بإسـم كـتاب البرهان، ولا يبحث صـاحب هـذه الـصناعة القـضايا التي تشكل القياس بلحاظ ترتيب أجزائها الداخلـية، بل المبحوث عنه في كتاب البرهان هو نفس الارتباط الموجود بين ذات الـنفس الـناطقة الإنسانية والصورة الذهنية الموجودة فيها، وهنا يكمن مورد الخطر لمن جهل هذه الصناعة وأهملها، وإن كنّا نعتقد بإن حصول تلك الـصور الذهنـية لدى النفس بطريقة الأنشاء (الابداع) التي يتوقف عليها فهم جمـيع المـباني الفلـسفية والمعرفية بلا استثناء، مع انا لا نمنع من صحة نظرية الانتزاع (التقشير) ببيانها الحكمي الفلسفي لا الكلامي المعتزليّ ولكن في رتبة خاصـة مـن رتـب وجـود النفس الناطقة الإنسانية، لا ببطلانها كما قال به بعض الأكابر[1].

وممـا قلـناه عُلِمَ ان هذا الفن من الفنون المنطقية يشكل الاساس الذي

١- عيون مسائل النفس، العارف الكامل آية الله حسن زاده آملي: ص٤٧٧.

يجب ان تبنى عليه الاعتقادات الحقة، وسر ذلك: هو ملازمة هذا النوع من البحث للصدق دائماً.

قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[١].

والعلامة الطباطبائي (قده) من اولئك الذين اهتموا بهذا النوع من الابحاث، وألّف فيه هذا الكتاب القيّم، الذي يصلح ان يكون منهجاً درسياً محكماً لأبنائنا الاعزاء، والذي كتبه في عمر سبعة وعشرين سنة أي سنة (١٣٤٩هـ ق).

حيث حاول فيه المؤلف (قده) ان يختصر كتاب البرهان للشيخ الرئيس (قده) مع اضافات حاول من خلالها تتميم هذه الصناعة لعشاقها ومريديها، حيث قال في مقدمة هذا الكتاب، ما نصه: «هذا كتاب البرهان، وهو الفن الرابع من فنون المنطق، على ما رتبة المعلم الاول ارسطوطاليس الفيلسوف، والفن الخامس بزيادة فورفويوس الصوري شارح كلامه فن ايساغوجي، وهو يشتمل على اربعة مقالات، وقد جرينا على تلخيص المحكي من كلامه الموضوع في هذا الفن في غالب المواضع، غير ما يسر الله سبحانه وتعالى من إفاضته الينا، ناسبين ذلك إلى انفسنا، والله المستعان في كل ذلك، انتهى».

ثم انت تعلم، وعلى يقين من ذلك، ان اساطين الحكمة ومنهم العلامة الطباطبائي (قده) قد ذاقوا من المشاكل ما لاتحصى، وسمعوا الطعن والشتم من هذا وذاك، وتحملوا الحرمان والتشريد، لكنهم اصروا على امر هام وهو: انهم لم يتخلوا عن جوهر العقيدة الايقانية النفسية، ومع كل ذلك العناء وتلك

١- سورة النمل/٦٤.

المصاعب كتبوا وقالوا، وطرحوا المعارف التي حصّلوها ومنها هذا الكتاب.

وقد وجّهت للعلامة الطباطبائي (قده) السهام من اولئك الاشخاص غير المسلّحين بالاصول المنطقية، ولا المتدربين في صناعة البرهان، ولم يقدروا لقلة البضاعة على تمييز الحق من الباطل، واصفين العلامة الطباطبائي (قده) بأنه انتهج منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم، بعد ان استحسنه، ومعلوم لنا لا لهم، ان هذا الكلام كلام زور وبهتان، حيث قال ما نصه: «قد تشبّث الذين ارادوا اطفاء نور الله بأفواههم بكل وسيلة لكي يمنعوا الناس عن التمسك بالعترة الطاهرة (عليهم السلام) والاهتداء بأنوار علومهم، فتراهم تارة ينادون بأعلى اصواتهم بأن: حسبنا كتاب الله، تجاه من جاءهم بالكتاب من عند الله.

واخرى: يمنعون الناس عن تدوين السنة وكتابة الحديث، مدعين بأنهم يحترزون عن خلط القرآن بغيره، فيجب الاقتصار على تعليم القرآن ونشره!.

وثالثة: يصرحون بالمنع عن تفسير القرآن بالمأثور عن النبي (صلى الله عليه وآله) واهل بيته (عليهم السلام).

ورابعة: يدعون ان أصح الطرق في تفسير القرآن هو التمسك بالقرآن نفسه (وهنا كتب صاحب هذا الكتاب المعوّج حاشية قال فيها: قال ابن تيمية: ان احسن الطرق في ذلك ان يفسر القرآن بالقرآن، فما اجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر،لاحظ التفسير الكبير لأبن تيمية ج٢/ ص٣١/ط دار الكتب العلمية/ بيروت.....) وربما يجعلون تعظيم القرآن واحترامه ذريعة الى التوصل الى مقصودهم، ويخرجون بذلك العترة عن دورهم في تبيين القرآن وتفسيره

فأشاعوا هذا القول واصروا عليه.

ثم استحسن ذلك من خالفهم في العقيدة من غير تفطن لغرضهم الفاسد، فتبعوهم في ذلك، وصرحوا بأستغناء القرآن عن أيّ مفسّر ومبيّن حتّى النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) ولذلك اثنى عليهم العامة ومدحوهم ومجدوهم (وهنا كتب صاحب هذه السليقة المعوجّة حاشية قال فيها: انظر رسالة الإسلام - السنة الثامنة- الرقم ٢، صفحة ٢١٧، وطبعت ايضاً في مقدمة تفسير الميزان، العدد الخامس، ط. دار الكتب الاسلامية للشيخ محمد الاخوندي). ثم أني عند مراجعتي لتفسير الميزان وجدته يحاول ان يثبت عدم حاجة القرآن الى أيّ مفسّر سوى نفس الكتاب العزيز مستدلاً....الخ، انتهى[1].

وقد تصور هذا المسكين لقلة بضاعته، ان اشتراك الاسم عند ابن تيمية والعلامة الطباطبائي (قده) تحت عنوان «اطروحة تفسير القرآن بالقرآن» هو اشتراك في المعنى الذي تدل عليه تلك الالفاظ.

ولعمري ان من اعتزل الكتب العقلية والصحف العرفانية، والتي تمثل شرح وبيان للقرآن الكريم والسنة المعصومة، ممن اهدتها تلك الأيادي النورية، والتي اعتمد عليها العلامة الطباطبائي (قده)، فقد عزل نفسه عن فهم الخطاب المحمدي الاصيل، وحرمها من الوصول الى سعادتها في عرفان نفسها، التي من جهلها جهل كل شيء.

١- المنهج الصحيح في تفسير القرآن (تحليل ونقد لنظرية استقلال القرآن واستغنائه عن البيان) تأليف: عبد النبي مهدي (واظنه اسماً مستعاراً)/ المقدمة.

وحقـاً اقول: ان العلامة الطباطبائي (قد) أوقع مثل هؤلاء المتطفلين في شراك الحيرة والتخبط الاعمى ومنعهم في بياناته الفنية من الدخول في حرمه الآمـن، قـال تعـالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّـمْ يَجْعَـلِ اللَّـهُ لَـهُ نُـوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[1] ، ونحن بحمد الله تعالى عقدنا رسـالة خاصـة في دفـع هـذه الشبهة، وامتنعنا عن ذكرها في المقام خوفاً من تداخل الابحاث مع ما نحن فيه.

اقول: ان العلامة الطباطبائي (قد) هذه الشخصية الفذّة التي قلّ نظيرها في عـصر الغيـبة، هـو مـن اولئك الاعلام الذين نذروا حياتهم المليئة بالنور الالهـي في الـدفاع عـن المـذهب الحـق، مـذهب اهل بيت العصمة والطهارة (علـيهم الـسلام)، والـذي تخرج عل يديه اكابر العلماء، الذين هم اليوم وفي زماننا هذا حماة الدين والمذهب الحق.

ولـيس لي من كلمة اوجهها إليه في المقام، سوى ثلاث فقرات، انقلها مـن تفـسير الميزان العظيم لهذا الجبل الشامخ السيد العلامة الطباطبائي (قد)، مع ان مثل هذه الطائفة من الناس لا يستحقون الخطاب:

قـال العلامة (قده): ثم ان النبي (صلى الله عليه وآله) الذي علمه القرآن وجعلـه معلمـاً لكـتابه كما يقول تعالى: ﴿نَـزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِـتَكُونَ مِـنَ الْمُـنذِرِينَ﴾[2] ويقول ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

١- سورة النّور/٤٠.

٢- الشعراء/١٩٣- ١٩٤.

إِلَـيْهِمْ﴾[١]، ويقول: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٢] وعتـرته واهـل بيـته الـذين اقـامهم النبي (صلى الله عليه وآله) هذا المقام في الحـديث المـتفق عليه بين الفريقين «**اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لـن تـضلوا بعدي ابداً، كتاب الله وعترتي اهل بيتي، وانهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض**».

وصـدّقه الله تعـالى في علمهم بالقرآن، حيث قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٣].

وقـد كانـت طـريقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقة بعينها على ما وصلت الينا من اخبارهم في التفسير.

وسنورد ما تيسر لنا مما نقل عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأئمة أهل بيـته (علـيهم الـسلام) ضـمن ابحاث روائية في هذا الكتاب، ولا يعثر المتتبع الـباحث فـيها علـى مـورد واحد يستعان فيه على تفسير الآية بحجة نظرية عقلية، ولا فرضية علمية.

وقـد قال النبي (صلى الله عليه وآله): «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع اللـيل المظلـم فعلـيكم بالقـرآن فإنه شافع مشفع، وماحلٌ مصدَّق من جعله امامـه قاده الى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه الى النار، وهو الدليل يدل على خـير سبيل، وهو كتاب تفصيل وبيان تحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله

١- النحل/٤٤.

٢- البقرة/١٢٩.

٣- الاحزاب/٣٣.

ظهر وبطن، فظاهره حكمة وباطنه علم، ظاهره انيق، وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم، ولا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة، ودليل على المعروف لمن عرف النصفة، فليدع رجل بصره، وليبلغ الصفة نظره، ينجو من عطب، ويخلص من نشب، فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور، يحسن التخلص، ويقل التربص».

وقال (عليه السلام) يصف القرآن على ما في النهج: «**ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض**».

هذا هو الطريق المستقيم والصراط السوي الذي سلكه معلموا القرآن وهداته صلوات الله عليهم، انتهى[1].

وقال العلامة (قده) في موضع آخر من الميزان: فالحق ان الطريق الى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وان البيان الالهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي الى نفسه، أي انه لا يحتاج في تبيين مقاصده الى طريق، فكيف يتصور ان يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بإنه هدى، وانه نور، وانه تبيان لكل شيء مفتقراً إلى هادٍ غيره، ومستنيراً بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره؟

ان قلت: قد صح عن النبي (صلى الله عليه وآله) انه قال في آخر خطبة خطبها: «أني تارك فيكم الثقلين: الثقل الاكبر والثقل الاصغر فإما الاكبر فكتاب ربي، واما الاصغر فعترتي اهل بيتي، فأحفظوني فيهما، فلن تضلوا ما تمسكتم بهما» رواه الفريقان بطرق متواترة عن جم غفير من

١- الميزان/ج١/١٢.

اصـحاب رسـول الله (صلى الله عليه وآله) عنه، انهى علماء الحديث عدتهم الى خمـس وثلاثـين صـحابياً، وفي بعـض الطرق: «لن يفترقا حتى يردا علي الحـوض» والحـديث دال علـى حجـية قـول اهل البيت (عليهم السلام) في القرآن الكريم ووجوب اتباع ما ورد عنهم في تفسيره، والاقتصار على ذلك، وإلاّ لزم التفرقة بينهم وبينه.

قلـت: مـا ذكـرناه، في معنى اتباع بيان النبي (صلى الله عليه) آنفاً جارٍ هاهنا بعينه، والحديث غير مسوق لأبطال حجية ظاهر القرآن، وقصر الحجية علـى ظاهر بيان اهل البيت (عليهم السلام) كيف وهو (صلى الله عليه وآله) يقـول: لـن يفتـرقا، فـيجعل الحجـية لهما معاً، فللقرآن الدالالة على معانيه والكـشف عـن المعـارف الالهـية، ولأهل البيت (عليهم السلام) الدلالة على الطريق وهداية الناس الى اغراضه ومقاصده ......أنتهى[١].

وقـال (قده) في موضع ثالث من تفسيره العظيم الميزان، بعد أن عرض الأقـوال الـتي قـيلت في المحكم والمتشابه، قال ما نصه: «هذا هو المعروف من أقوالهم في معنى المحكم والمتشابه وتمييز مواردهما، وقد عرفت ما فيها وعرفت أيـضاً أن الذي يظهر من الآية على ظهورها وسطوع نورها خلاف ذلك كله، وان الـذي تعطـيه الآية في معنى المتشابه؛ أن تكون الآية مع حفظ كونها آية دالـة علـى معنى مريب مردد لا من جهة اللفظ بحيث يعالجه الطرق المألوفة عند أهل اللسان كارجاع العام والمطلق الى المخصص والمقيد ونحو ذلك (كما ذهـب الـيه ابـن تيمية) بل من جهة كون معناها غير ملائم لمعنى آية أخرى

١- الميزان ج٣/٨٦.

محكمـة لا ريب فيه تُبيِّن حال المتشابه. (وهذه هي نظرية العلامة الخاصة في أطـروحته تفـسير القـرآن بالقرآن، وسيأتي منا التركيز على هذه المطلب في ضمن رسالة خاصة انشاء الله تعالى) انتهى[١].

﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾

غالب الكعبي

قم المقدسة

الأول من محرم الحرام سنة/ ١٤٢٨هـ

١- الميزان: ج٣/٤١.

تحقيق الكتاب

عـندما شـرعت في تدريس رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي (قده)، لاقـتني بعـض المـصاعب في تفكيك عبارة المتن، لسقوط بعض العبارات من النـسخة الـتي كانـت بين أيدينا، والتي طبعت من غير تحقيق، وبعد أن فتشنا عـن نـسخة مـصححة لهذا الكتاب، وجدنا نسحة أخرى قد طبعت بتحقيق مهـدي قـوام اصـغري، - مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة قم- وعند ملاحظتها وجدناها لا تخلو من اخطاء.

فعـزمنا علـى تحقـيق هـذه الرسـالة القيّمة، بعد أن علمنا بان العلامة الطباطبائـي (قـده) مـا أن فـرغ من كتابتها، استبدل وغيّر فيها أمورقبل أن يطبعها، حتى أنه استبدل فقرة بفقرة أخرى، بسبب تغير مبناه فيها، كما أشرنا الى ذلك في تعليقتنا على هذه الرسالة.

وكان عملنا كالتالي:

١) النـسخة الاولى هي النسخة التي كانت عندنا من دون تحقيق، وهي المتوفرة في المكتبات. وصنفنا هذه النسخة تحت عنوان (أ).

٢) النـسخة المحققـة بقلم مهدي قوام اصغري، والتي طبعت عن طريق دفتـر تبلـيغات اسلامي «الحوزة العلمية، قم»، وقد صنفنا هذه النسخة تحت عنوان (ب).

وقـد اعـتمدنا علـى هـذه النـسخة بعد مطابقتها مع النسخة (أ)، لأن

صـاحبها قـد اتعـب نفـسه كثيراً على تقويم النص فيها، ولكن نحن غضضنا النظر عن تعليقته، وما حققه في أصل المتن، لوجود بعض الأغلاط.

فكـان مجموع ما عندي من النسخ لهذه الرسالة نسختين، وقد صححنا هـذه الرسالة اعتماداً على ما جاء في كتاب البرهان للشيخ الرئيس (قده) في الشفاء.

والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العبد محمد حسين بن محمد الحسني الحسيني عفى الله عنه حامداً مصلياً:

هذا كتاب البرهان، وهو الفن الرابع من فنون المنطق على ما رتّبه المعلم الأوّل ارسطو طاليس الفيلسوف؛ والفن الخامس بزيادة فرفوريوس الصوري، شارح كلامه، فن «ايساغوجي» وهو يشتمل على اربع مقالات. وقد جرينا على تلخيص المحكي من كلامه الموضوع في هذا الفن في غالب المواضع، غير ما يسّر الله سبحانه من افاضته علينا ناسبين ذلك الى انفسنا؛ والله المستعان في كل ذلك.

كلام في الغرض الموضوع لاجله هذا الكتاب

أقول أوّلاً: إنّ كل تصديق يلزمه بالقوة القريبة من الفعل[1] أحد تصديقين آخرين: اما التصديق بأن نقيضه ممكن، أو أنّ نقيضه ممتنع[2].

١- المراد بالقوة القريبة من الفعل هو: أن الشيء إذا أُريد منه ان يكون شيئاً آخراً، فهو لا يخلوا من أحد اعتبارين: إما أن يكون بالفعل شيئاً آخراً، أو بعد لم يصير شيئاً آخراً، ولكن فيه استعداد على ذلك، وبالاعتبار الأول يسمى بالفعل، وبالثاني يسمى بالقوة القريبة من الفعل.

٢- أي ان كل قضية مصدّق بها على أي مستوى فرض من التصديق الحقيقي أو

أما لزوم تصديق ما، فلأن العلم بالنقيضين واحد، فالعلم بالنسبة يوجب علماً ما بنقيضها[١].

التخيّلي، فهي لا تخلو من تصديقين: أحدهما التصديق المتعلق بإدراك النسبة بين المحمول والموضوع، والآخر التصديق المتعلق بنقيض المحمول، وهذا التصديق الثاني يتصور على أنحاء ثلاثة:

أ) أن يكون لنقيض المحمول وجوب.

ب) أن يكون لنقيض المحمول امتناع.

جـ) أن يكون لنقيض المحمول امكان.

والأول باطل للزوم اجتماع النقيضين، ومعاندته للتصديق الأول، فثبت الثاني والثالث، وبالتالي ينحصر التصديق بهذين الأمرين لا غير، والأول من هذين الأحتمالين هو العلم المعبّر عنه بـ «اليقين بالمعنى الأخص»، والثاني هو الظن، وعليه صار اليقين بالمعنى الأخص مؤلّف من اركان أربعة:

الأوّل: العلم بثبوت المحمول للموضوع وهو المعبّر عنه اصطلاحاً بالجزم.

الثاني: امتناع زوال هذا العلم الأول.

الثالث: العلم بامتناع انفكاك المحمول عن الموضوع.

الرابع: امتناع زوال هذا العلم الثاني.

وبالركن الثاني والرابع ينفك اليقين بالمعنى الأخص عن الجهل المركب، وان اشتركا في ركنيه الأول والثالث.

١- أي ان العلم بوجودها هو علم بان عدم النسبة مسلوب عنها، بمعنى ان العلم بوجود النسبة في مورد يساوق العلم بأن عدم النسبة في نفس ذلك المورد مرتفع عنها.

ولاجل هذا قال المصنف (قده) ان العلم بالنقيضين واحد.

وأمـا إنـه أحدهما[١]، فلأنه أما أن يصدق بعد تصوّر النقيض بامتناعه او لا يـصدق، أي يحـتمل نقيضه، أي يحتملها؛ وهو الحكم بالامكان فإذن المطلوب ثابت[٢].

وتـبين مـن ذلك أنّ التصديق على قسمين: أحدهما العلم بأنّ كذا كذا وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، ويسمونه اليقين؛ والثاني[٣]: العلم بأنّ كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنّ لنقيضة إمكاناً.

* * * *

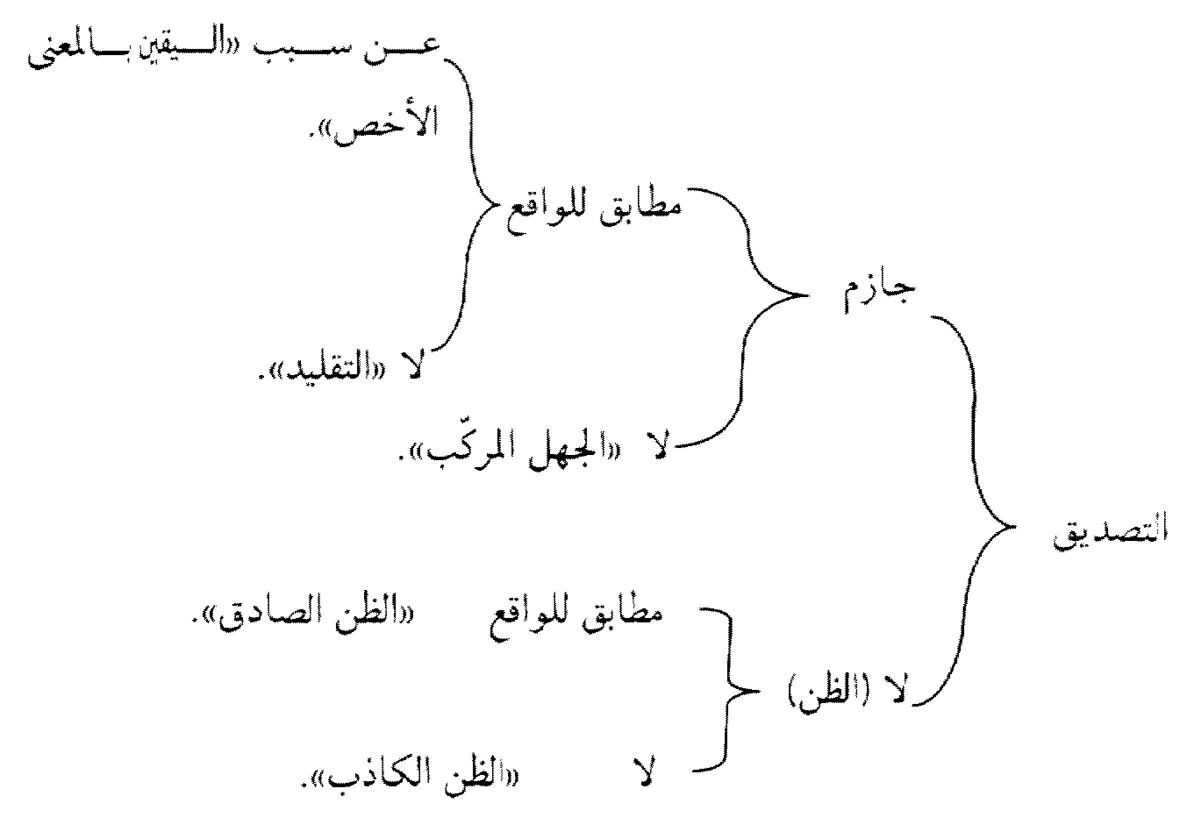
١- أي التصديق الثاني المتعلق بنقيض المحمول.

٢- من قسمة التصديق.

٣- ويسمونه الظن.

ويتبين به أيضاً أنّ العلم الذي حدّه الظاهريون من المنطقيين «بالأعتقاد المانع من النقيض» وقسموه الى «جزم» و«تقليد» و«جهل مركب» و«يقين»[١]؛ وحكموا أنّ الظن غير الجميع، فاسد. بل العلم منحصر في اليقين، وغيره من اقسام الظن[٢]؛ إذ شيء منها لا يمنع النقيض، غير أنّ النقيض ربما يخفى أو لا يلتفت اليه لظهور التصديق، فيظن أنّه علم مانع من النقيض وليس به بالحقيقة. وربما يظهر أو يلتفت إليه بجهة من الجهات، فيظهر لنقيضه إمكان، فيقال إنّه الظن؛ مع أنّ عامة الناس لا يطلقون الظن على كل تصديق يلتفت

١- انظر الى المخطط التالي ليظهر به القول من اقسام التصديق الذي اشتهر بينهم:



إذا عرفت ذلك، عرفت أن تقسيم التصديق الى اليقين بالمعنى الأخص والظن كما تقدم من المصنف (قده) هو من اختصاصات العلامة (قده).

٢- الظاهر: وغيره من الأقسام ظنٌ.

الى إمكان نقيضه، بل من جملته على ما لإمكان نقيضه ظهور معتد به؛ هذا.

ثم أنّ الذي يطابقه التصديق في نفس الأمر، وإن كان ممتنع الأنقلاب عما هو عليه، لكن التصديق به ربما كان تصديقاً يقينياً بالعلم بضرورة النسبة مع العلم بامتناع نقيضها، وربما كان تصديقاً شبيهاً باليقين، وهو التصديق الذي ليس معه العلم الثاني، لا بالفعل ولا بالقوة القريبة منه.

وهذا القسم اما مع عدم الألتفات الى العلم الثاني، وإنْ كان في نفسه جايز الزوال، وأما مع الألتفات والتصديق بامكان النقيض بالفعل، فلذلك بعينه انقسم القياس الموقع للتصديق بهذه القسمة[١]:

فمنه ما يوقع اليقين، وهو القياس البرهاني، فقد عرفه المعلم الأول «بالقياس المفيد لليقين» ومنه ما يوقع ظناً شبيهاً باليقين، وليس به، وهو قسمان: القياس الجدلي والقياس المغالطي. ومنه ما يوقع الظن الظاهر وهو القياس الخطابي.

وأما القياس الشعري فلا يوقع تصديقاً، بل تخيّلاً لمحاكاة الامور جميلة أو قبيحة[٢].

١- أ: القسم.

٢- قال الشيخ الرئيس (قده) في الفصل الرابع من المقالة الأولى من كتاب البرهان، ما نصه: والتي لا يصدق بها أن لم تجر مجرى المصدّق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس، يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق، لم ينتفع بها في القياسات اصلاً، والذي يفعل هذا الفعل هي المتخيلات، فانها تقبض النفس عن أمور وتسبطها نحو أمور، مثل ما يفعله الشيء المصدّق به، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدّق به، انتهى.

ثم أنّ حقيقة الشي الذي هو عليه في نفس الأمر، وان كان ممتنع الانقلاب عنه، لكن العلم به ربما كان علماً بتمام ما به هوهو، وربما كان علماً[١] ببعض ذاته، وربما كان علماً بالخارج عنه. أمّا مختص به، واما مشترك بينه وبين غيره.

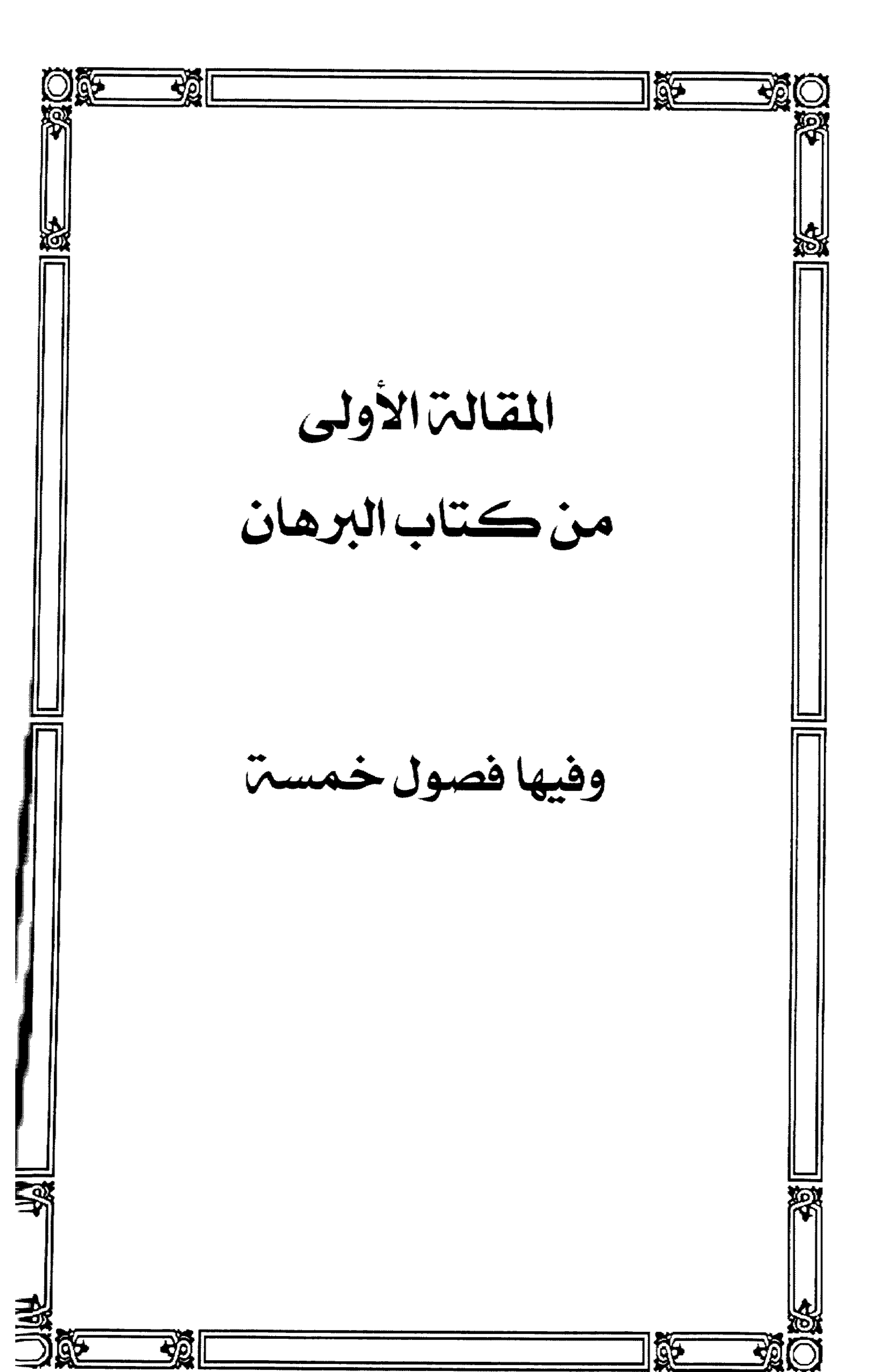
والعلم بغير الصورة الأولى، ليس علماً به بالحقيقة؛ إذ ليس ذلك تمام ما به هوهو، وإنما تفيد الصورة الثانية والثالثة تمييزه عن غيره، والصورة الرابعة تمييزاً ما له.

وتسمى الثانية حداً ناقصاً، والثالثة ان اشتملت على جنس قريب رسماً تاماً، وأما الباقي[٢] رسماً ناقصاً. وأمّا الصورة الأولى، فهي التي تفيد تصوّر الشيء حقيقة، وتسمى حداً تاماً؛ وقد عرفه المعلم الأول بأنّه «قول دال على الماهية»، يعني بها تمام حقيقة الشيء؛ هذا.

ثم أقول: فالغرض في هذا الكتاب معرفة حال التصديق الحق والتصور الحقيقي، أي معرفة حال القياس البرهاني من حيث هو مفيد لليقين؛ وحال الحد التام من حيث هو مفيد تصور كمال الحقيقة. وعلى هذا فهو كتاب البرهان والحد معاً وان سميّ كتاب البرهان.

١- أ: به علماً.

٢- ب: الباقي بدل واما الباقي.



المقالة الأولى
من كتاب البرهان

وفيها فصول خمسة

الفصل الأول

في الغرض من هذه المقالة

القياس البرهاني حيث أنّه القياس الموقع لليقين بالنتيجة، فهو مؤلف من مقدمات يقينية بالضرورة.

والمقدمة اليقينية من حيث أنّها مقدّمة[1] يقينية، يعرض لها أحكام التصديق اليقيني:

[١] من حيث أنّ التصديق اليقيني في نفسه، ربما لم يحتج في حصوله الى تصديق آخر، أو يحتاج، وما يعرض لكل واحد من القسمين من الأحكام[2].

[٢] ومن حيث أنّ التصديق اليقيني في أي مواضع ومع أي شرائط يكون، وفي أيها لا يكون[3].

[٣] ومن حيث أنّ التصديق اليقيني الواحد مع ذلك كله في أي حال يكون وفي أيها لا يكون[4].

١- أ: انها يقينية.

٢- مفاد الحكم في التصديق الأول يدور حول اليقين وأحكامه.

٣- مفاد الحكم في التصديق الثاني يدور حول نفس المقدمة اليقينية وأحكامها.

٤- مفاد الحكم في التصديق الثالث يدور حول نفس القياس البرهاني، في أي العلوم يستخدم، وفي أيها لا يستخدم.

فهذه أقسام ثلاثة، هي أحكام التصديق اليقيني والقياس البرهاني.

والغرض في هذه المقالة، وهي المقالة الأولى، بيان القسم الأول منها.

فنبين فيها في فصل:

[مسألة: ١]: أن الحس هو المبدء الأول لحصول العلم لنا.

[مسألة: ٢]: وأنّ الكثرة الحاصلة في العلوم للتنبه بما به الأمتياز.

[مسألة: ٣]: وأنّ الكثرة في العلوم الكلية بعرضها.

[مسألة: ٤]: وأنّ هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج، محسوسة أو غير محسوسة، وقد تكون معاني غير الصور.

[مسألة: ٥]: وأنّ الصور يستحيل حصول العلم بها بالكنه بخلاف المعاني.

[مسألة: ٦]: وأنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور.

ويتبين بهذا كله:

[مسألة: ٧]: أنّ الكثرة الحاصلة في المعاني والكليات والأمور الأعتبارية، بعد الكثرة الحاصلة في العلم الجزئي.

[مسألة: ٨]: وأيضاً أنّ الجزئي أقدم معرفة عند الخيال، والكلي أقدم معرفة عند العقل.

ثم نبين في فصل:

[مسألة: ١]: أنّ التصديق ينقسم الى ضروري ونظري، وأنّ النظري ينتهي الى الضروري.

ويتبين بهذا كله:

[مسألة: ٢]: أن ما يتوقف عليه التصديق النظري، يجب أن يكون العلم

به، علماً بالمطلوب بوجه[١].

[مسألة: ٣]: وأيضاً أنّ التصديق الضروري يمكن أنْ يجهل بجهل، بأحد التصورات المتوقف عليها[٢].

١- وهـذه أهـم مـسألة من المسائل التي تبحث في كتاب البرهان ليتبين من خلالها الطريق الـذي يـسلكه اصـحاب المـنهج الإلهـي، وبه تدفع شبهة «مِنُن» وهو رجل يوناني كان مخاطبه سقراط، حيث أنكر مسألة التعليم والتعلم الذهني في مطلق الحركة العلمية، والتي تفـرعت عـنها شبهة ما يسمى اليوم في عالمنا المعاصر بـ «تعدد القراءات»، وسيتبين من خـلال طـرح المـسألة المذكورة أننا في حال تواجدنا في النشأة المادية مقهورون للمنهج القياسي البرهاني، لا إننا بالخيار في إستعمال المنهج القياسي البرهاني بين ان نعمل به او لا نعمـل، كمـا صـورّه الـسيد الشهيد الصدر (قده) في كتابه الأسس المنطقية للإستقراء، حـيث انـه لم يفـرِّق بـين التنبيه والدليل من جهة حيث ان التنبيه مطلوبه مخفي المدعى، وهـذا بخلاف الدليل فإن مطلوبه مجهول المدعى، وكما هو معلوم أن الخفاء حكمه حكم الوجـود، واما المجهولية فإن حكمها حكم العدم، وبين عنوان التصديقات القبلية وعنوان الاولي وعـنوان البديهي والتي يجمعها عنوان احكام العقل الواضحة من جهة اخرى، بعد ان جعـل قضيّة «الاتفاق لا يكون اكثرياً او دائمياً» من التصديقات القبلية، مع انها ليس كـذلك، بـل مـن البديهيات. (راجع كتاب الاسس المنطقية/ص٤٥/تحت عنوان: النقطة الجوهـرية في الخـلاف، وكـذا في ص١١١/ تحت عنوان: محاولة الاستدلال العقليّ على مبدأ العلية. دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان).

٢- وبذلك يكون أصل التصديق بإدراك النسبة في أمثال هذه القضايا أولياً أي لا يحتاج معـه الى حد أوسط، بل حضور الحد الأوسط فيه ممتنع، وأما طرفا تلك النسبة فلا مانـع أن يكـون تـصورها نظـرياً، وكون كل من طرفيها أمر نظري، لا يخرج أصل التصديق بهذه القضايا عن دائرة الضرورة وكونها من احكام العقل الواضحة.

[مسألة: ٤]: وأيضاً معنى ما حكي عن المعلم الأول «أنّ كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق».

[مسألة: ٥]: وأيضاً أنّ الاستنتاج الفكري لا يكون إلاّ بتحليل وتركيب معاً.

ثم نبين في فصل:

[مسالة: ١]: أن الضروريات ستة أقسام، كما ذكروا.

[مسألة٢]: وأنّ غير الأوليات ليست بضرورية بالذات، بل راجعة بالآخرة إليها ببيان عام.

[مسألة: ٣]: وأنّ كل واحدٍ من الأقسام الخمسة غير الأوليات، أعني «الفطريات»، و«المحسوسات»، و«المتواترتات»، و«التجريبيات»، ليس بضروري بالذات، ببيان خاص بكل واحد واحد.

ويتبين بهذا كله:

[مسألة: ٤]: أنّ القياس الخفي في الفطريات مؤلف من مقدمات أولية.

[مسألة: ٥]: وأيضاً أنّ الحس لا يكفي في اكتساب النظريات، ولا في شيء منها.

[مسألة: ٦]: وأيضاً أنّه لابد في مورد الحدس من تجربة أو استقراء أو تواتر.

[مسألة: ٧]: وأيضاً أنّ الأحكام المادية، أعني احكام الصور الموجودة في الخارج لموضوعاتها بالحدس.

[مسألة: ٨]: وأيضاً أنّ الحدس كما يكون في المقدمات اليقينية، يكون في غيرها.

[مسألة: ٩]: وأيضاً أنّ كل نظري ينتهي الى أوليات مترتبة.

ثم نبين في فصل:

[مسألة: ١]: أنّ المقدمة الأولية يجب أنّ تكون معلومة الطرفين، بالكنه،

[مسألة: ٢]: وأنّ القضايا الضرورية المحسوسة لابد أنْ تستند الى تجربة.

[مسألة: ٣]: ويتبين بهذا كله أنّ المحمول في الأولي من لوازم ذات الموضوع.

[مسألة: ٤]: وأيضاً أنّ المقدمات التي لا تتصور طرفاها بالكنه لا أولي فيها، ولا ترجع اليه بالتحليل الاقتراني.

[مسألة: ٥]: وأيضاً أنّ الأمور المادية لا برهان عليها بالحقيقة، وأن قيام البرهان عليها على أحد وجهين: أما على المعاني المقارنة معها[١]، أو أن يراد بالحمل أنّ المحمول موجود عند الموضوع، لا أنّه موجود للموضوع كما يراد في غيرها[٢].

١- ب: منها.

٢- أن المذكور في صدر المقالة الأولى أن الفصول خمسة، وحيث أن المصنف (قده) جعل الفصل الأول بيان لفهرسة المسائل التي يريد أن يبحث عنها في هذه المقالة. فباستثناء هذا الفصل المذكور فيه فهرسة المسائل، تبقى الفصول الرئيسية في المقالة الأولى أربعة فصول، وهي التي اقتصر عليها المصنف (قده) في تبيين المسائل المتعلقة بها، ثم أن المسائل المبحوث عنها في المقالة الأولى صارت بأجمعها سبعة وعشرون مسألة في فصول أربعة.

الفصل الثاني

في كيفية حصول العلم لنا
واختلاف العلوم وكيفيته

فنقول كما ذكروا، بيّن مما سبق هذا الفن[1]، أن العلم ينقسم الى تصور وتصديق، فحيث أنّ العلم بالكلي ليس باختراع الذهن من دون استعانة من

١- رتبَ القدماء الأبواب المنطقية الى تسعة فنون، والذي يسبّق «القياس البرهاني» الذي هو الفن الخامس من تلك الفنون «القياس» والمعبر عنه «بالقياس المطلق»، وإليك ترتيب الفنون المنطقية كما عليه القدماء:

الفن الأول: في المدخل.

الفن الثاني: في المقولات.

الفن الثالث: في القضايا.

الفن الرابع: في القياس (القياس المطلق).

الفن الخامس: في القياس البرهاني.

الفن السادس: في القياس الجدلي.

الفن السابع: في القياس السوفسطائي.

الفن الثامن: في القياس الخطابي.

الفن التاسع: في القياس الشعري.

الخـارج أبـداً، وإلا اسـتوت[١] نـسبة الكلي الى كل ما في الخارج في وقوعه علـيه وعـدم وقـوعه[٢]، وما في الخارج جزئي محفوف بالقيود، والانتقال الى تميّـز القـيود مـن المقـيدات بعـد حضور المجموع بالضرورة، فالعلم بالكليات مـسبوق بالعلم بالجزئيات، والعلم الجزئي إنما يكون جزئياً من جهة مطابقته جـزئياً حقيقـياً خارجـاً النفس[٣]؛ إذ لولا ذلك لكان من الممكن في نفسه ان تنطـبق الصورة العلمية على أمور كثيرة، فكان كلياً هف. وما به يحصل العلم بالخارج هو الحس، فالحس هو المبدء الأول لحصول العلم لنا، ومن هنا يظهر معـنى ما حكي عن المعلم الأول أنّ «من فقد حساً فقد فقد علماً»، يعني به نوع العلم الذي مبدئه ذلك الحس.

ثم نقـول كما ذكروا، أن الكثرة الحاصلة في العلوم إنما هي بالعلم بما به الاشـتراك، والتنـبّه بمـا بـه الأمتـياز؛ وذلـك لأن من المعلوم أنّ هذه الكثرة تدريجية، وأنها ثلاثة أقسام:

أحدها الكثرة بكثرة الحواس.

١- أ: لاستوت.

٢- وذكـر هـذا الاستدلال في اصول الفلسفة والمذهب الواقعي مستدلاً به على أن العلم الحـصولي هـو في الحقـيقة علم حضوري، هذا في باب المفاهيم، وذكر مثله في بيان حقـيقة الحكـم في بـاب التـصديقات في بداية الحكمة المرحلة الحادي عشر الفصل الـسابع، وكذا في نهاية الحكمة المرحلة الحادي عشر الفصل الثامن، نعم ما ذكره في اصول الفلسفة في باب المفاهيم كان على الطريقة المتعارفة.

٣- ب: من جهة مطابقته مع خارج عن النفس.

والـثاني: الكثرة بالعدد، ويحصل بكثرة الأحساس، مثل حصول صورة زيد عند الحس مرات كثيرة.

والثالث: الكثرة في معلوم حس واحد وما اشبهه، كالكثرة المحسوسة في زيـد المبـصر، فأنّ له أعضاءً كثيرة وأحوالاً ولوناً ومقداراً وغير ذلك، وهذا القسم لا يحصل إلاّ بالتنبيه لما به الأمتياز.

أمـا أنـه يـوجب الـتعدد، فضروري أو قريب منه، وأما أنّ الكثرة أنما تكـون به، فلأن الكثرة لا تكون إلاّ بتميز كل واحد من الآحاد عن غيره[١]، أي بالعلم بأنه هو، وأنّه ليس غيره. فيكون العلم بالآحاد بما هي آحاد علوماً كثيرة بعدد الآحاد، والادراك والعلم الواحد لا يوجب إلاّ تميز المدرك المعلوم عـن غيره، لا تميز كل واحد من آحاده[٢] عن غير. فهذه الكثرة بالتنبه لما به الامتـياز، ومـنه يعلـم أنّ الحـال في القـسمين الآخـرين أيـضاً كذلك، وهو المطلوب.

ثم أنّ هـذه الكثـرة، حـيث كانـت بالذات، أفادت لما يقترن بها مما به الاشـتراك كثرة بالعرض، وإنْ كانت له كثرة أُخرى بالعدد بالذات، ومن هذه الجهة يتكثر الكلي بتكثر افراده[٣].

١- ب: كلّ واحدة عن غيره بدل كلّ واحد من الآحاد وعن غيره.

٢- أ: أجزائه.

٣- وهـذه هـي نظـرية ارسطو في باب الكلي الطبيعي وكيفية وجوده في الخارج، حيث قـبل أصحاب هذا المنهج ان نسبة الكلي إلى افراده نبسة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة الأب الـواحد إلى الأبـناء كمـا قـال بهـا افلاطون. ويندرج كلا المنهجين تحت اسم

ثم أنّ هـذه العلـوم، سواء كانت كلية أو جزئية، على قسمين: فمنها ما يطابـق صـورة عينـية، كصورة السطح والجسم، ومنها مالا صورة له عينية، وأنّما ينتـزعها الـنفس بـضرب مـن الاعتـبار والتـشبيه، كجمـيع الأمـور الاعتـبارية. والحـال في القـسمين من جهة الكثرة الحاصلة واحدة، غير أنّ الاعتـباريات حيث كانت متعلقة الحقيقة بالحقيقة فربما تكثرت نوع تكثر بها دون العكـس، وربمـا تكثـرت بأشـياء أُخـر، وربما ساقت المعاني متسلسلة، فانتـزع معـنى من صورة، ثم معنى من المعنى الأول، وربما يذهب الى غايات بعيدة.

وقد بان من ذلك: أنّ الكثرة الحاصلة في العلم بالمعاني، وكذلك الكلي، وكـذلك الاعتـباريات، بعـد الكثـرة الحاصـلة بـالعلم بالجـزئيات والأمـور الخارجية، وهذا كله في العلم التصوري.

واما العلم التصديقي فكالعلم التصوري في جملة احكامه، فأنّ التصديق حـيث كـان هـو الإذعان بالنسبة[1]، والنسبة لا تقوم إلاّ بطرفين بالضرورة،

المدرسـة الواقعية في مقابل المدرسة الاسمية والمثالية التي ما كانت تعتقد بوجود الكلي الطّبيعـي في الخـارج، ويترتب على المناهج المطروحة مسائل خطرة في نظرية المعرفّة تكاد تكون هي السبب من وراء استقامة العقيدة واعوجاجها.

١- أي انعقـاد القلب على احد طرفي النقيض الوجود أو العدم، ولبيان حقيقة التصديق وكيفـية افتراقه عن الحكم، فللمصنف (قده) نظر خاص في تبيين ذلك لم يسبقه إليه أحـدٌ، وبـناءً علـيه قـسّم المفاهـيم، الى حقيقـية واعتـبارية باصطلاح جديد غير الاصـطلاح المـتعارف المأخـوذ من المعقولات الاولية والثانية المنطقية والفلسفية أو المأخـوذ مـن الاعتـبارات العملـية وهي التي تطابق عليها آراء العقلاء من دون ان

فحكمها حكم الطرفين. فأوّل تصديق حاصل لنا هو التصديق الجزئي، ثم التصديق الكلي[1]، وكذلك ساير أحكام التصور.

وقد بان مما مرّ: أنّ المحسوس أقدم عندنا في المعرفة، كما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة[2]؛ وذلك إذا أخذنا العلم المطلق

يكون لها واقع وراء هذا التطابق، ومنه انطلق في تأسيس فكرة الادراكات الاعتبارية، التي تعد من النظريات البكر في مجال نظرية المعرفة والتي عبّر عنها في رسالة الاعتباريات، وان الأمر فيها لخطير حيث ان السيد العلامة (قده) قد جعلها مدخلاً يدخل من خلاله إلى الكتاب التدويني الذي هو القرآن الكريم، والكتاب التكويني الذي هو الإنسان.

ومعلوم ان القرآن الكريم يمثل خلاصة الكتب الإلهية، وان الإنسان يمثل عصارة عالم الخلقة، فكان التعبير في محله. وان كانت لها جذور في الفص الياسي من فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي.

١- ب: ثم الكلي بدل ثم التّصديق الكلي.

٢- وهذا أصل مهم من أصول المعرفة عند أصحاب المنهج العقلي والقياس البرهاني، ومن هنا اشترط اصحاب هذا المنهج وحدة الموضوع التي عدوها من الوحدات الثمانية المأخوذة في شرائط التناقض، وقالوا: أن هذه الوحدة من الوحدات الثمانية يشترط أن تقيّد بكونها في موضوع جسماني محسوس، وإلاّ فوجود النقيضين ليس مستحيلاً في الموضوعات العقلية التي لها نحو من الوجود، لا يتزاحم فيه الموجودات، ولا يتزاحم فيه المتقابلات، فللوجود مراتب عجيبة ولكل مرتبة نحو آخر غريبة.

صرَّح بذلك صدر المتألهين (قده) في كتابه الشواهد الربوبية المصغّر ورتّب على ذلك مطلباً مهماً، حيث قال ما نصه في الشواهد الربوبية، ص٢٨٨: وبما ذكرنا ينكشف تجرد النفس وكونها في ذاتها غير جرمية، وبذلك تندفع بعض شبه الوجود الذهني.

تـصوراً وتـصديقاً[١]، وأمـا إذا أخـذنا العلم الكلي[٢]، فما هو أعم، أقـدم معـرفة وأعرف، مما هو أخص؛ وذلك لأن الأعم مشترك، والمشترك كما مر أقدم معرفة من المختص؛ وكذلك البسيط اقدم من المركب؛ لأن معرفة الجـزء بمـا هـو جـزء، اقـدم من معرفة الكل بما هو كل، والتفصيل وإنْ كان متأخراً كما مرّ، لكن المعرفة حينئذ تقع بالكل، لا بما هو كل مركب.

ثم أقـول: مـن البـيّن أن الحـس لا يـستوعب جمـيع الأشياء وجميع المعلومات[٣]، بل المحسوس منها شيء قليل. فالصور الأُخرى الجزئية التي لا تحـس، وهي معلومة، لابد أنْ يكون العلم بها لا بواسطة الحس وإلاّ لكانت معلـومة بالحس، هف. وليست بآلية شيء من خارج، وإلاّ لكان حساً أيضاً، فكانـت محـسوسة، هـف. فهـذه المعـاني الـتي تنتـزع مـن الصور المحسوسة

ثم تممهـا بإيـضاح، وقـال: أن الصورة النوعية للجواهر الجسمانية ليست مندرجة تحت جـنس الجوهر ولا واقعة في مقولة أخرى من المقولات التسع العرضية، بل كل منها حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل كالوجود. أنتهى.

وهـذه هـي الرحى التي تدور عليها صناعة البرهان وتحتها سر، ذكرناه مفصلاً في كتابنا نظرية المعرفة في ضمن تنبيهات ثمانية.

١- أن قـيد التصور والتصديق هو لتبيين مسألة الأطلاق التي أخذت في قيد العلم، وإلاّ فان العلم وبالأخص الحصولي منه ينصرف الى الصورة الذهنية، ولذا فان العلم يطلق ويراد منه الصورة الذهنية فيكون مقيداً.

٢- والمراد من العلم الكلي هو المفهوم الكلي (المفاهيم العقلية).

٣- بعـد أن اثـبت أن الحس هو المبدأ الأول لحصول العلم لنا، أراد هنا الأشارة الى أن هذه النتيجة لا تكون كلية للتضبيق الواقع في دليلها.

الخارجية، ويحكم عليها وبها بأحكام، هي التي توجب أنّ لها وجوداً، ويقدّر لها شيئاً ما من التصور، لكن هذا التصور حيث كان من جنس هذه المعاني، وبحسب تقديرها، لم تكن ماهية تامة لها حقيقة، بل معرفات ورسوماً بوجه، وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة؛ إذ لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا، لزم الجهل بها، وهي معلومة، هف؛ بل سلب للشيء عن نفسه. لكن من الممكن أنْ لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي لنا، وهذا بخلاف المعاني.

فتبين من جميع ذلك: أنّ المعاني الإنتزاعية التي لا تنتهي الى صورة محسوسة يمكن أنْ يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه، بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها. ولو كان كل معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجه، ووجهه بوجه[١]، ولم ينتهي الى معلوم بالكنه، لم يحصل علم بشيء منها، هف.

وما قيل أنّ المهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لأنتهاء كل مركب الى بسيط، فكلام غير تام بوجه.

ثم أقول: إنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور؛ وذلك لأن الحس لا تصديق معه، وليكن هذا مصادرة بعد، حتى يتبين في الفصل الرابع من هذه المقالة.

ثم أن الحس حيث كان بالتدريج بالضرورة، فمن الممكن أنْ لا نحس بعض الأمور التي يمكن أنْ تحس، أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور أُخر موضوعة لها.

ثم أنّ التصديق الصادق بالحقيقة وفي نفس الأمر، هو التصديق بالقضية

١- أي لا ينتهي الى ما بالذات حتى يكون معلوماً بالكنه.

التي محمولها عارض لموضوعها في الحقيقة[١]. أي بحيث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع، كان الحمل والعروض بحاله؛ ولو فرضنا ارتفاع قيد من قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية؛ ونظير ذلك من جانب المحمول في القضايا المحسوسة، أنّما يمكننا فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع والقيود المعلومة التي للموضوع، ومن الممكن أنْ لا يستوعب[٢] الحس جميع المقارنات وتمييز جميع القيود. وبهذا يظهر أنّه لا ينفع ارتفاع جميع القيود كلياً، وقيداً ما من القيود، والأمور المحسوسة كلها أو جلّها من هذا القبيل بخلاف المعاني.

فتبين: أنّ التصديق في المعاني أصدق؛ لاستيعاب جميع المقارنات والقيود، وهذا أصل شريف، سينفع في مواضيع كثيرة.

وأما كيف يحصل العلم بالقضايا المحسوسة والراجعة اليها، فسيأتي تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى.

١– أ: بالحقيقة.

٢– ب: أن لا يكون يستوعب بدل ان لا يستوعب.

الفصل الثالث

في ان كل تعليم وتعلم ذهني
فبعلم قد سبق وتحصيل العلم بالمجهول

التصديق ينقسم الى ضروري ونظري ينتهي إليه. أما تقسيمه إليهما، فلأنّ القضية إما أنْ لا تحتاج في حصول التصديق اليقيني بها الى تصديق آخر أو تحتاج؛ ويسمى الأول: ضرورياً وبديهياً[1]؛ والثاني: نظرياً.

١- وليعلم ان البديهي له اصطلاحان: احدهما الوضوح لدى الذهن، وبهذا المعنى قد تندرج بعض القضايا النظرية تحته، كما في الفطريات والتجريبيات والمتواترات والمشاهدات والحدسيات.

والآخر هو أن لا يكون له حدٌ أوسط، لكي يكون حاضراً عند النفس في مرحلة التصديق بها، بل الطريق الى إدراك النسبة في امثال هذه القضايا البديهية هو تصور الطرفين لا غير، وهذا القسم هو الذي يقع في النقطة المقابلة للقضايا النظرية دون القسم الأول.

وقد وقع الخلاف في الاصطلاح الثاني، بأن هذه الأصطلاح هل تندرج تحته قضايا كثيرة أو أن القضايا فيه منحصرة في فرد واحد، والتحقيق هو أن أمثال هذه القضايا منحصرة في فرد واحد، وهو: «مبدأ التناقض» المنتزع من المشاهدة للصور النوعية المادية، وغير هذا الأصل في كل ما قيل مندرج تحت الاصطلاح الأول من البديهي.

وأما انتهاء النظري الى الضروري؛ فلأن التصديق النظري حيث كان حصوله متوقفاً على تصديق آخر، فلو لم يحصل، لم يحصل، فلو كان هو أيضاً كذلك فكذلك، فلا يقف عند حد، فلا يحصل تصديق، هف. وللزوم حدود غير متناهية بالفعل بين الحدين الموضوع والمحمول، والمقدم والتالي في بعض المواضع، هف.

ويسمى مجموع الاصطلاحين معاً بأحكام العقل الواضحة، ولأجل اندراجهما تحت هذا العنوان المهم، لم يتطرق الحكماء الأقدمين والقدماء منهم والمتأخرين الى التفكيك بين هذين الأصطلاحين، فعدوا الكثير من الأصول العقلية قضايا أولية بديهية، وهذا الذي خفي على السيد الصدر (قده) في كتابه الأسس المنطقية للأستقراء وأربك بحثه، حيث عدّ مبدأ «الاتفاق لا يكون أكثرياً أو دائمياً» من المبادئ العقلية القبلية كما جاء في كتابه تحت عنوان: «النقطة الجوهرية في الخلاف» راجع كتاب الأسس المنطقية للأستقراء، صفحة:٤٥/ط.دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، مع أن اصحاب المنهج العقلي لا يعدونه من المبادئ القبلية العقلية، بل يقيمون عليه البرهان، ويعدونه من أحكام العقل الواضحة، وهذا الاصل العقلي هو المعبّر عنه بقانون العلة الغائية الذي بحثه الفلاسفة الإلهيين في ركنيه: الأول: في أن كل فاعل في فعله له غاية، والثاني: أن كل فعل لا يحصل في نظام الأمكان إلاّ من مقدمته التي تخصه، والسيد الصدر (قده) نظر إلى هذه القضيّة بمنظار جزئي ولم يتعامل معها في ضمن نظام الكل، وقد ناقش في ألفاظ هذه القاعدة كما هو ظاهر من الأدلة التي اعتمد عليها، مع ان الحقائق المعرفية ليس الطريق اليها الالفاظ. ويعرف ما قلنا مَنْ كان له اطلاع وسيع في العلوم الإلهية.

وللبحث تتمة ليس المقام محل بحثه.

قال في التعليم الأول[1]، بعد ما بيَّن أنّ عدم التناهي، ربما يكون صاعداً في محمولات موضوع معين، كمحموله ومحمول محموله، وهلم جرا؛ وربما يكون نازلاً في موضوعات محمول معين، كموضوعه وموضوع موضوعه، وهلم جرا؛ وربما يكون في وسائط محصورة بين موضوع ومحمول حدين لقضية؛ فنقول: إنّ الوسائط بين حدي الايجاب متناهية. فليكن كل «ب أ»، فنقول إنّ الوسائط بينهما متناهية، وهي الاشياء التي يحمل على كل واحد منهما[2]، و[3] يحمل كل واحد منها على «ب»، وبعضها على بعض في الولاء؛ وذلك لأنها لو كانت بغير نهاية؛ لكان إذا أخذنا من جهة «ب»، صاعدين على الولاء، أو من جهة «أ»، نازلين على الولاء، لم نبلغ الطرف الثاني، وسواء أخذنا بعضها على الولاء بلا واسطة بينهما، أو أخذنا بعضها، وقد تركنا الوسائط فيها بينها، أو أخذنا الكل متتالية ولا واسطة بينها وكانت لا تتناهى، أو أخذنا الكل على طفرات تتضاعف لها ما لانهاية له. فان الكلام في ذلك واحد. فإذا كنّا كلما أبتدأنا من حد لم ننته الى حد آخر، فليس هناك حد آخر، فإنه لا فرق بين أنْ تقول هذا سبيل لا يتناهى عند السلوك، وقولك لا حد؛ وكذلك قولك له حد، وقولك يتناهى عند السلوك واحد.

ثم قال بعد كلام له: فلأن بيان تلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة. أما على سبيل الشكل الأول، كما مثلنا له، فيجب على كل حال إن كانت

١- ذكره الشيخ الرئيس (قده) في برهان الشفاء المقالة الثالثة في الفصل السادس.

٢- أ: منها بدل منهما.

٣- ب: أو بدل و.

الوسائط التي للكبريات السالبة[١] تذهب الى غير النهاية، أن يحصل موجبات بغير نهاية، لكل سالبة موجبة وسالبة ينتجانها معاً؛ ثم للموجبة موجبات، وقد بان في الموجبات، أنها متناهية.

فإذا كانت الحدود الموجبة للصغرى السالبة[٢] لا يمكن أنْ يذهب الى غير نهاية بين حدين، فبيّن أيضاً أنّ الذي لا يزيد عليها في العدد من حدود الكبريات العالية السالبة، متناهية.

وكذلك هذا إذا كان الشكل شكلاً ثانياً؛ وذلك لأن الموجبة وأن لم يجب فيه أنْ تكون الصغرى بعينها[٣] فلابد من أن تكون في كل قياس مقدمة موجبة.

وأما الشكل الثالث: فان الموجب فيه[٤]، متعين فيه على كل حال، انتهى ما حكى عنه الشيخ.

ولم يذكر الشكل الرابع، لعدم عده إياه في الأشكال، وعدم اعتنائه به، لبعده عن الطبع، والأمر هيّن لرجوعه الى الثلاثة الأخرى.

وأما غير الحملي، فحاله معلوم بالقياس، إذ هو إما شرطي اقتراني من المتصلات، فحكمه حكم الحملي، وأما غيره، وحاله في التقدم على المطلوب وتوقفه عليه حال الحملي، هذا.

١- أ: السابقة.

٢- ب: السافلة.

٣- ب: بينها.

٤- أ: وأما الشكل الثالث فان الموجبة الموجب فيها (فيه).

ثم أقول: إنّ التصديق الذي يتوقف عليه التصديق المطلوب، يجب أن يتألف من هيئة قياس[١]، حتى ينتج التصديق المطلوب؛ وذلك لأنّ ذلك التصديق يجب أن يكون مناسباً مع التصديق المطلوب مربوطاً معه، لعدم لزوم التصديق بمباين من التصديق بمباين آخر بالضرورة، والأرتباط بين تصديق وآخر أما في الموضوع، أو في المحمول، أو في كليهما، وكيف كان، يجب أن يكون التصديق المتوقف عليه فوق الواحد، إذ لو كان واحداً فقط كان المطلوب من لوازمه، وكان العلم بهما واحداً، فكان مع ضرورية الملزوم ضرورياً أيضاً، وقد فرض نظرياً، هف.

وأيضاً لأن ارتباطه وكونه سبباً للتصديق، أما باللزوم او العناد بينهما، فتكون الهيئة المتوقف عليها هيئة تصديقين، تصديق باللزوم أو العناد، وتصديق بالوجود، ويكون القياس استثنائياً، أو بشيء آخر غير اللزوم والعناد، ويجب أن يكون ارتباط ما واتحاد ما، أما مع حدي المطلوب مثلاً، أو مع حد واحد. ومجرد الاتحاد في حد واحد بين تصديقين، لا يوجب ثبوت أحدهما من ثبوت الآخر، وإلاّ لاستلزمه في كل موضع، وليس كذلك[٢]، ولو كان في موضع كان ذلك من جهة أخرى غير التصديق والهيئة.

ثم الأتحاد في الحدين، ان كان مع وحدة التصديق المتوقف عليه، أوجب أما وحدة القضيتين، فأوجب التوقف المحال، أو لم يستلزم التصديق لما مرّ. وأن كان مع كونه أكثر من واحد؛ فلابد أن يكون بين التصديقين مثلاً

١- ب: يتألف هيئة قياس بدل من هيئة قياس.

٢- أ: لذلك.

اشتراك في الحد الآخر منهما؛ لما بيّن في كتاب القياس، أنّ تكرر الوسط واجب.

فتبين: أنّ كل مطلوب نظري يحتاج في حصول العلم به الى هيئة قياس سابق، وهو المطلوب، هذا.

وقد بان من ذلك: أنّ ما يتوقف عليه المطلوب يجب أن يكون العلم به بوجه ما علماً بالمطلوب، وأصل البيان من مطالب كتاب القياس غير داخل في كتاب البرهان[1]، إنما وضعناه ههنا لأخذ هذه النتيجة، ومن الجايز أن يحذف ويؤخذ المطلوب مصادرة.

وقد بان مما مرّ: أنّ القضية الضرورية، يمكن أن تجهل للجهل بتصورات يتوقف عليها أو أحدها؛ إذ لا ينافي ضرورية التصديق نظرية التصور.

وقد بان بذلك أيضاً: معنى القاعدة المحكية عن المعلم الأول[2]، «أنّ كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق»، والمراد بالذهني الفكري، وهو تحصيل

١- ذكره الشيخ الرئيس (قده) في كتاب القياس من الشفاء في الفصل التاسع عشر من المقالة التاسعة.صفحة/٥٤٢. وكذا ذكره في الفصل السادس من المقالة الأولى من كتاب البرهان إجمالاً.

٢- ذكره الشيخ الرئيس (قده) مفصّلاً في كتاب البرهان في الفصل الثالث من المقالة الأولى. والنظر في هذا الفصل والفصل السادس من الواجبات التي يجب على كلّ متعلم – إن كان مقصده من التعليم والتعلم طلب الحقّ واصابته- النظر فيها بالتأمل لما فيها من بيان الطريق الذي سلكه اصحاب المنهج الإلهي، وإن كانت فصول كتاب البرهان من الشفاء للشيخ الرئيس (قده) كلها من هذا القبيل كما صرّح هو (قده) في الفصول الأولى من الكتاب.

المعلومات المناسبة وتوسيطها لأنتاج المجهول.

ويتبين أيضاً: كيفية تحصيل العلم بالمجهول، وأنّ المجهول يجب أن يكون مجهولاً من وجه، ومعلوماً من وجه، فأن المجهول من كل وجه، لا يمكن طلب حصول العلم به ضرورة؛ والمعلوم من كل وجه كذلك، لامتناع تحصيل الحاصل، فيجب أن يكون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من وجه، فيطلب حصول العلم بوجه من وجه.

وقد بان من جميع ذلك: أنّ استنتاج نتيجة بالفكر، لا يكون إلاّ بتحليل وتركيب معاً[١]، إذ عند الفحص عما يوجب وضعاً معلوماً، إنما نفحص عن جهاته المعلومة المناسبة له، فان كانت هذه الجهات معلومة فقط، ركبت وانتجت، وان كانت معلومة من وجه ومجهولة من وجه، فحصنا عن جهاته المعلومة أيضاً، وهكذا الى ان ينتهي الى جهات معلومة من كل وجه. والكلام في التركيب بعكس الكلام في التحليل؛ حتى يستنتج وضع مطلوب؛ وهو المطلوب.

١- التحليل بحسب الاصطلاح المنطقي يبدأ من العالي الذي اجملت فيه الكمالات بأسرها، ويحلله الذهن البشري حتى يصل الى اسفل نقطة يمكن أن يصل إليها التفصيل.

وأن التركيب مبدأه يكون من الداني الى العالي، ولذا فان طريق التركيب اسلم وأدق في التعريف من التحليل. لاحتمال وقوع الخطأ في الأول دون الثاني.

الفصل الرابع

في التصديقات الضرورية:

وكيفية رجوع الضرورية منها غير الأولية إلى الأولية

في أنّ التصديق الضروري[1] على المشهور ستة أقسام، وأن الكل يرجع الى الأولي، وكذا كل ضروري لو كان غيرها ضروري.

أما الأول[2]: فقد قسم القوم القضية الضرورية الى ستة اقسام

١- الضروري هنا بمعنى التصديقات اليقينية البديهية الواضحة لدى الذهن، والتي تعد من أحكام العقل الواضحة، وليس المراد منه التصديقات القبلية كما قد يتوهم من اطلاق الضروري على هذه التصديقات، نعم قسم من اقسامها هي التصديقات القبلية لا جميعها.

والذي يميّز التصديقات القبلية عن غيرها من التصديقات الضّروريّة هي الخصائص التالية:

١) انها تضمن لنا الارتباط بين النفس والمبادئ العالية.

٢) سنخ معرفتها ليس من سنخ المعرفة الحصولية، بل هي من سنخ المعرفة الحضورية.

٣) انها متفرعة على الموجوديّة بالذّات.

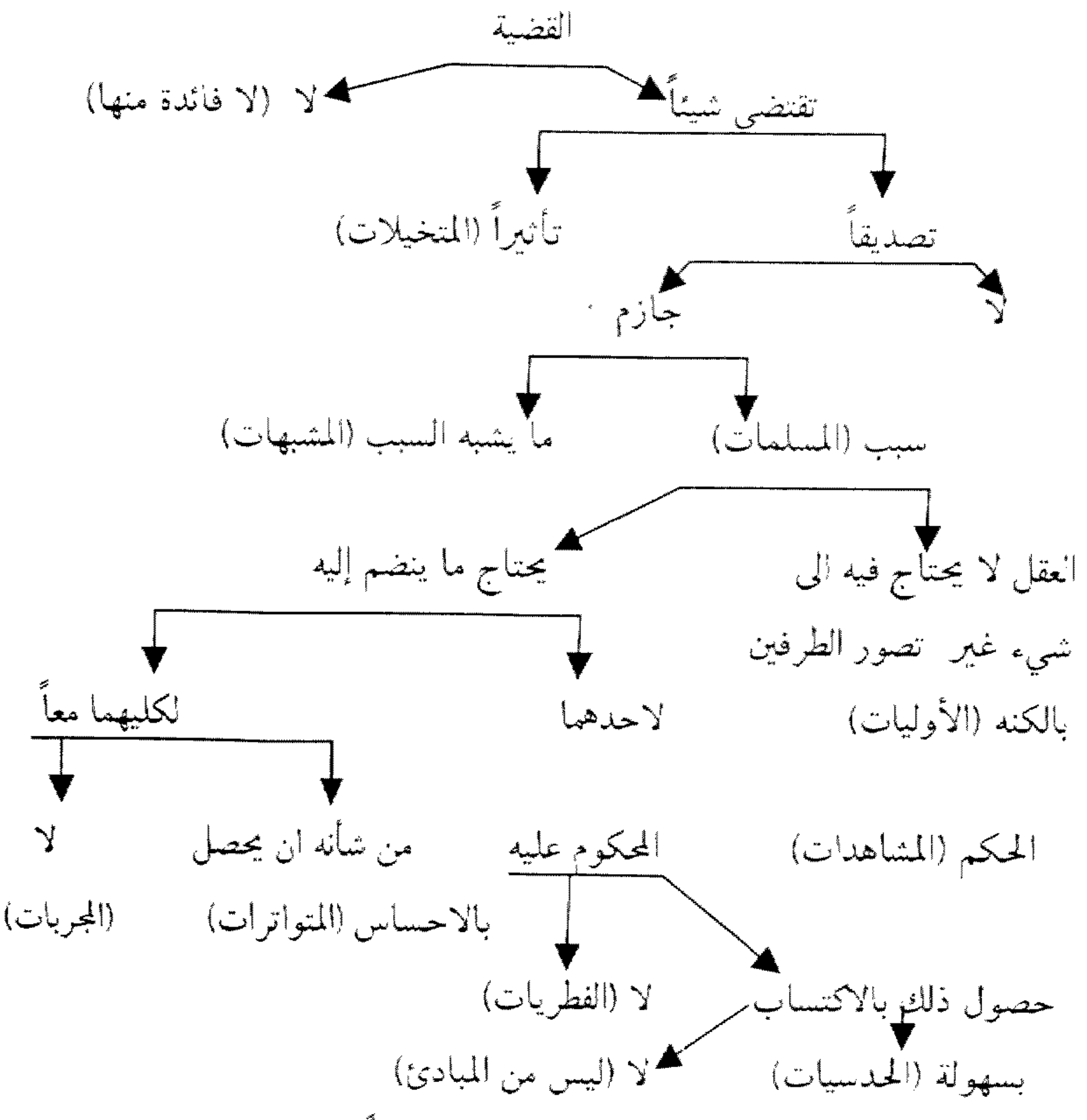
وقد حققنا البحث فيها في كتابنا نظرية المعرفة.

٢- أي اقسام التصديقات اليقينية الستة.

بالاستقراء[١]:

الأول: الأوليات، وهي القضايا التي لا تحتاج في التصديق بها غير تصور الطرفين[٢]، كقولنا: الايجاب والسلب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً،

١- ويمكن الحصول على هذه الأقسام الستة عن طريق الحصر العقلي باعتبارات متعددة نذكر منها الاعتبار التالي، فنقول:



٢- وهي القضايا التي لا حد أوسط لها لكي يكون حاضراً لدى الذهن، وقد ذكر الشيخ الرئيس (قده) في النجاة مجموعة من الخصائص المهمة لهذا السنخ من القضايا تميزها عن غيرها، وهي الاساس التي يبنى عليها اصل المنهج العقلي القياسي، كما هو مبيّن

في الفصل السادس من المقالة الأولى من كتاب البرهان، حيث يقول ما نصه: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلاّ ذواتها، والمعنى الجاعل لها قضية، وهي القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب.

فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال، أو بوجه آخر في الإنسان (اشارة الى مرتبة الإنسان الكامل) ثم ألفتها المفكرة الجامعة، وجب أن يصدّق بها الذهن ابتداءً بلا علة اخرى، ومن غير ان يشعر ان هذا مما استفيد في الحال، بل يظن الإنسان انه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرة الوهمية تستدعي إليها (وهذا هو العلم القديم الذي هو بمنزلة الطريق لأصحاب المنهج القياسي البرهاني كما اشار اليه الشيخ الرئيس (قده) في الفصل السادس من المقالة الأولى من كتاب البرهان وهو الذي يكون المجهول الذي يسعى اليه المتعلم موجوداً فيه بالقوة، وإذا أراد ان يخرجه من القوة الى الفعل، فعليه ان يجد العلامة التي سماها الشيخ (قده) بالعلم الحادث، فإذا وجدت العلامة على جادة ذلك الطريق، أمكنه حينئذ ان يضمن المعرفة اليقينية لذلك المجهول. وهذا من الأمور التي قُهِرَ عليها الإنسان في ضمن تواجده في النشأة المادية. فلا يدعي مدعي اننا مختارون في سلوك هذا الطريق بانه لنا الأختيار ان نعمل أو لا نعمل به.. وهذا أصل مبني على المشاهدة أيضاً التي هي الأساس القائم عليه جميع احكام النشأة المادية .. وقد فصّل الكلام فيه الشيخ الرئيس (قده) في موردي أحدهما في كتاب البرهان الفصل السادس من المقالة الأولى والآخر في كتاب القياس من الشفاء في الفصل التاسع عشر من المقالة التاسعة)». ثم ذكر الشيخ الرئيس (قده) في ذيل الكلام المتقدم ما تندفع به شبهة السيد الصدر (قده) في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء تحت عنوان «النقطة الجوهرية في الخلاف» صفحة ٤٥/ط. دار التعارف للمطبوعات، بيروت. راجع النجاة للشيخ الرئيس (قده) صفحة ٨٢-٨٣/ ط. دار الجيل، بيروت.

وان الكل أعظم من الجزء[١].

١- ما عبّر عنه العلامة (قده) من أن قضية (ارتفاع النقيضين محال)، وقضية (الكل أعظم من الجزء) من القضايا الأولية، إنما هو على المنهج الذي سلكه قدماء معلمينا وأساطينهم لعدم حاجتهم إلى التفكيك بين هذه القضايا، وإنما احتيج إلى التفكيك بينهما في زماننا هذا لظهور الفرق المعطلّة قطّاع طريق الآخرة على السالكين وقى الله المسلمين شرهّم، والتعبير الأدق لها إنها من القضايا الفطرية التي قياساتها معها، أي ان الحد الأوسط موجود فيها، ولكن لا تحتاج هذه القضايا الى مرحلة التطبيق، وذلك لتجاوز هذه المرحلة من قبل النفس لأستغنائها عنها، وهذا بخلاف القضايا الأولية التي ليس لها حد أوسط أصلاً، وبهذا التصنيف للقضايا الأولية والفطرية سيتضح لك أن جميع ما عدوه من القضايا الأولية هي بالحقيقة قضايا فطرية، نعم القدماء والأقدمين صنفوا الجميع تحت أحكام العقل الواضحة، وأما بيان أن القضيتين من القضايا الفطرية، يتم عن طريق البيان التالي:

أ: (قضية ارتفاع النقيضين محال): بمعنى ان قضية استحالة ارتفاع النقيضين متوقف في اثباته على مبدأ اصل استحالة اجتماع النقيضين، وهو المبدأ القبلي الوحيد عند اصحاب المنهج القياسي البرهاني، والذي سنخ المعرفة به هو من سنخ المعرفة الحضورية لا الحصولية، إذا عرفت ذلك نقول:

ان الخاصية المتوفرة في النقيضين في باب المفردات، ان أحد طرفي النقيض ينحصر في مورد معين، والآخر يشمل كل مورد سوى ذلك المورد السابق، فلو فرضنا أحد النقيضين (أ) متمثلاً بزيد، فان الطرف الآخر من النقيض (لا أ) والصادق على كل مورد ما عدا زيد.

فإذا ارتفع (أ)، (لا أ) معاً، فبأرتفاع (أ) يلزم وجود (لا أ)، وبأرتفاع (لا أ) يلزم وجود (أ)، وبالتالي يلزم من ارتفاعهما، وجودهما معاً، لأن المأخوذ في الارتفاع هو «الآنية».

فالـناتج مـن الأرتفـاع معـاً هـو وجود النقيض معاً، ولما كان اجتماعهما معاً مستحيل ببديهية العقل الصريح، فان ارتفاعهما إذن سيكون مستحيلاً أيضاً.

وهـذا نحـو من الاستدلال قادنا إليه الحد الأوسط الذي اعتمدنا عليه، وبسبب الخفاء وقـربها مـن الأولـيات، صـنف القـدماء والأقدمين هذه القضية من القضايا الأولية وجعلـوها مـن أحكـام العقـل الواضـحة، ولعدم حاجتهم الى التفرقة لم يفرقوا بين الأمـرين، ولحاجتـنا نحن إليها بسبب شبهة تعدد القراءات فرقنا بينهما، كما ستعلم ذلك من كتابنا نظرية المعرفة.

ب) «قـضية الكل أعظم من الجزء»: هذه القضية هي الأخرى جعلها المصنف (قده) تبعاً للقـدماء والأقـدمين والمتأخـرين ومتأخـري المتأخرين من القضايا الأولية، لنفس السبب الذي ذكرناه سابقاً، واما كيفية الاستدلال عليها لتصنف من القضايا الفطرية، فنقول:

١) ان الكـل عـبارة عن معية جزئين أو اكثر، وليكن في المقام ان الكل عبارة عن مجموع جزئين هما (أ، ب).

٢) ان احتمال كون الكل اصغر من جزئه ساقط ببديهية العقل.

٣) فـلا يـبق إلاّ إحـتمال كـون الكـل مـساوياً لجزئه الذي هو (أ) كما بحسب الفرض، واحتمال كون الكل اكبر وأعظم من جزئه الذي هو (أ) هو المطلوب.

٤) فلو لم يكن الكل اعظم من جزئه للزم من ذلك إجتماع النقيضين، ولكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

بـيان الملازمـة: ان الكـل لـو لم يكن أعظم من جزئه لكان مساوياً بحسب ما تقدم مما ذكرناه، وإذا كان الكل مساوياً لجزئه (أ)، كان الجزء (ب) المفروض وجوده كالعدم، أي وجوده وعدمه واحد. فلزم من هذا الفرض اجتماع النقيضين.

٥) فالنتـيجة: ان الجـزء (ب) لـه أثـر في الكـل، لوجوده في الكل، وحينئذٍ لا يتساوى وجوده مع عدمه.

وحيث أن الجزء (ب) والجزء (أ) بمجموعهما أكبر من الجزء (أ)، فكذا الكل سيكون أعظم من جزئه (أ)، وهو المطلوب.

ولهذا جميع القضايا التي عدت أنها من القضايا الاولية يجري في حقّها مثل البيان المتقدم، وبالتالي وان دخلت تحت أحكام العقل الواضحة، إلاّ أنها تخرج من تحت القضايا الأولية، والتصديقات القبلية، وتندرج تحت القضايا الفطرية.

وأما عن القضية الأولية وأنها قضية منحصرة في فرد، وذلك الفرد هو قضية امتناع اجتماع النقيضين التي اعتبروها القدماء أنها مبدأ المبادئ وأحق الأقاويل، فإنها لا يجري فيها مثل الأستدلالات المتقدمة، لعدم وجود حد أوسط لها أصلاً لكي يكون حاضراً لدى الذهن، ولتقرير هذا المطلب بيانان:

الأول: لو لم يصدق هذا الأَصل القبلي الذي معرفته من سنخ المعرفة الحضورية، للزم أن يكون كل شيء كل شيء.

فلو اجتمع (أ) و(لا أ) في مورد معيّن، فلما كان لـ (أ) مصداقاً خاصاً واحداً، فان جميع الأشياء التي هي غير (أ) ستكون مصداقاً لـ (لا أ).

وبناءاً على هذا فان (لا أ) سيشمل كل ما سوى (أ) أي السماوات والأرض والجماد والأمور الثابتة والمتحركة وكل موجود آخر.

وبما أن (لا أ) سيكون عين (أ) على أثر اجتماعهما بالفرض، فان جميع العالم وجميع الموجودات ستكون عين (أ)، وبالتالي ستكون عين بعضها، أي سيكون الماء عين النار، والعسل عين السم، والواجب عين الممكن، والقديم عين الحادث، والمجرد عين المادي، راجع إلهيات الشفاء الشيخ الرئيس/٦٢، تحقيق الشيخ العارف حسن زاده آملي.

الثاني: لو لم يصدق هذا الأصل للزم الدخول في وادي السفسطة، لأنه لو لم تكن تلك الأستحالة أولية ثابتة بذاتها، بمعنى أن يكون مجرد تصور الأطراف كاف في التصديق بيقينيتها، وان ذات الموضوع وحده هو السبب لثبوت المحمول له، لاحتاج هذا

الثاني: الفطريات والقضايا التي قياساتها معها، وهي قضايا يلزمها وسط خفي لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين، كقولنا: الأربعة زوج، والوسط هو الإنقسام بمتساويين.

الثالث: القضايا المحسوسة بالحس الظاهر، كقولنا: إنّ العسل حلو، أو المحسوسة بحس الباطن، وتسمى الوجدانيات، كقولنا: إنّ لنا علماً وإرادة وشوقاً[١].

الرابع: الحدسيات، وهي القضايا المصدق بها بالحدس، كقولنا: إنّ ضوء

الأصل الى الأستدلال عليه، وحيث نريد إثبات هذه القضية بالاستدلال، فأول الكلام وقبل الدخول الى الاستدلال هو وجود الاستدلال ونقيضه (اللا استدلال)، وكذلك وجود المستدل ونقيضه (عدم المستدل) وهذا يعني سلب الثقة بالاستدلال والمستدل، وبالتالي السقوط في وادي السفسطة.

فهذان البيانان يدلان على قبلية هذه القضية وأوليتها، بمعنى أنه اصل لا يقبل الترديد والشك أصلاً، وأنه يمتنع إقامة الدليل عليه، وله السبق في الرتبة بالقياس الى جميع انحاء التصديقات التي تقع في ضمن دائرة المعارف الحصولية.

قال بهمنيار في كتاب التحصيل، ما معناه: كما أن الذات الإلهية المقدسة مقوّمة لعالم الوجود، ومبدأ سلسلة الحقائق عليها، بحيث لو لم يكن الواجب تعالى لما كان العالم أيضاً موجوداً، فكذلك استحالة اجتماع النقيضين فهو مبدأ المبادئ، وبداية السلسلة في معرفة الأشياء، فلو تخلي عن هذا الأصل القبلي في باب التصديقات لأنهارت جميع المعارف اليقينية، فبالحري ان تسمى هذه القضية أحق الأقاويل، كما عبّر عنها الشيخ الرئيس (قده) في إلهيات الشفاء، حيث قال: «وأنه لو اتفق اجتماع النقيضين في مورد واحد فإنا جميع الوجود سينهار».

١- وتسمى كل من الحسيات والوجدانيات اصطلاحاً بالمشاهدات.

القمر مستفاد من الشمس.

الخامس: المتواترات، وهي قضايا يصدق بها لإخبار جماعة يمتنع عادة تواطئهم على الكذب، كقولنا: إنّ مكة موجودة، وإنّ بالمغرب بلاداً.

السادس: المجربات، وهي قضايا يصدق بها بالتجربة والتكرر على الحس، كقولنا: إنّ مركباً كذا يوجب خاصة كذا. فهذه ستة اقسام.

وأما الثاني[١]، فأقول: إنّ كل قضية ضرورية غير الأولي تنتهي الى الأولي؛ وذلك[٢] لأنّ القضية التي هي ضرورية بالحقيقة، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع كل تصديق غيرها ينتجها كان التصديق بها بحاله، أما أن يكفي مجرد تصور الطرفين في التصديق بها أو لا يكفي.

وعلى الأول، فهي أولية. وعلى الثاني، فاما أن يكون الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق أو لا،

وعلى الأول، يلزم كون القضية الضرورية نظرية لما مرّ في الفصل السابق، هف. وعلى الثاني، أما أن يكون وجود الأمر الخارج في نفسه موجباً للتصديق، سواء علم به أم لم يعلم، أو لا يكون إلاّ بعد العلم أو بعد الجهل[٣]، والأول لا يوجب خروج القضية عن الأولية، إذ كل قضية أولية فهي تحتاج مع تصور الطرفين الى أمور أُخر خارجة عن جنس التصديق،

١- أي رجوع القضايا اليقينية (البديهية) الى القضية الأولية.

٢- قول مجمل في المسألة.

٣- أ: الحمل.

مثل نفس مصدقة ووجود في نفس الأمر[١] وغير ذلك، وبالجملة الأمور المشتركة بين القضايا بما هي قضايا أو صنف خاص منها. ومن هنا يظهر بطلان الشق الثالث أيضاً.

وعلى الثاني، أما أن يكون العلم المفروض تصديقياً أو تصورياً، وعلى الأول، يلزم كون القضية الضرورية نظرية، هف. وعلى الثاني، يلزم المحال، فان كل تصديق لا يحتاج من التصورات الى أزيد من تصور الطرفين مع النسبة بالضرورة، ومع ذلك لا تخرج القضية عن كونها أولية، فان المأخوذ في حد الأوليات أنْ لا تحتاج الى تصديق آخر ألبتة. وأما الحاجة الى تصور طرفين أثنين فلازم القضية الحملية، وما كل أولية بحملية، هذا.

فإذن كل قضية ضرورية بالحقيقة فهي أولية؛ فما ليست بأولية ليست بضرورية بالذات، وهو المطلوب. هذا هو القول بالأجمال[٢].

١- الظاهر: ووجوده في نفس الأمر.

٢- أقول: المدعى «ان كل قضية ضرورية بالحقيقة فهي أولية، وما ليست بأولية ليست بضرورية بالذات».

وهذا المدعى إنما نشأ من انقسام مبادئ الأقيسة البرهانية [والتي تسمى باليقينيات (البديهيات)، وقد يعبّر عنها بالضروريات وأعني بالضروريات ما كانت مضمونة الحقانية]، الى صنفين أساسيين:

١) ما كانت بذاتها ضرورية بالذات.

٢) ما كانت بذاتها ليست بضرورية بالذات.

ولأجل هذا كان السير في الصنف الأول من المقدمات اليقينية من القضية الى المفهوم، وفي الصنف الثاني من المفهوم الى القضية.

وهـذه المـسألة البرهانية تعدّ من المسائل الأساسية التي يبتنى عليها صرح المعرفة عند أصـحاب المنهج العقلي البرهاني (الإلهي) والتي جعلوها طريقاً للوصول الى الحقيقة التي هي دائمية ومطلقة.

إذا عرفت ذلك، نقول: أن القضية التي هي ضرورية بالحقيقة (أي بحيث لو فرضنا ارتفاع كـل تـصديق غيرهـا ينـتجها كان التصديق بها بحالها) لا يخلوا الحال فيها من أحد أمرين:

١) إما أن يكفي مجرد تصور الطرفين التصديق بها.

٢) أو لا يكفـي مجـرد تصور الطرفين، والذي يكون موجباً للتصديق بها هو عن طـريق الأمـر المنـضم إلـيها مـن خارج، وليكن (م)، (سواءاً أكان ذلك الأمر المنضم من داخل النفس أم من خارجها).

فعلى الأول يثبت المطلوب، وعلى الثاني لا يخلو الحال فيها من أمرين:

أ) إما أن يكون ذلك الأمر المنضم إليها (م) والموجب للتصديق بها هو من جنس التصديق.

ب) أولا يكون (م) كذلك.

وعلى الأول يلزم انقلاب ما فرضناه ضرورياً بنظري، هف.

وعلى الثاني، لا يخلو من أحد إحتمالات ثلاثة:

١) إما أن يكون (م) موجباً للتصديق مع عدم الألتفات إليه، أي سواءاً علم به أم لم يعلم هو بكونه موجباً للتصديق.

٢) أو أن يكـون (م) موجـباً للتصديق مع الالتفات إليه، أي لا يكون (م) موجباً للتصديق إلاّ بعد العلم به.

٣) أو أن يكون (م) موجباً للتصديق بعد الجهل به، أي مع عدم العلم به.

وهذه الاحتمالات الثلاثة المفروضة كلها بشرط أن لا يكون (م) من جنس التصديق.

أما الأحتمال الأول، فهو لا يوجب خروج القضية الضرورية المفروضة عن كونها أولية،

وبه يثبت المطلوب.

بيان ذلك: إذ أن كل قضية أولية، فهي تحتاج مع تصور الطرفين الى أمور أخر خارجة من جنس التصديق، من قبيل:

أ) نفس مصدّقة ووجوده في نفس الأمر.

ب) حضور القضية لدى الذهن.

ج) الالتفات إليها .... الى غير ذلك.

وأما الأحتمال الثاني، فان العلم المفروض بـ (م) الذي أوجب ذلك التصديق في القضية الضرورية لا يخلو من أحد أمرين:

١) أما ان يكون ذلك العلم المفروض في (م) تصديقاً.

٢) أو أن يكون ذلك العلم المفروض في (م) تصورا.

فعلى الأَول يلزم انقلاب القضية الضرورية الى نظرية، هف.

وعلى الثاني، يلزم بطلان اصل التصديق المفروض في أي قضية كانت، فان التصديق هو عبارة عن ادراك النسبة الحاصلة بعد تصو طرفيها، واضافة تصور آخر غير تصور الطرفين، بحيث يكون له مدخلية في ادراك اصل تلك النسبة موجب لبطلان جميع القضايا المصدّق بها، هف.

ومع ذلك فان القضية الضرورية لا تخرج عن كونها أولية، مع هذا الفرض، فان المأخوذ في حد الأوليات ان لا تحتاج الى تصديق آخر غير ذلك التصديق المفروض في ادراك النسبة بعد تصور طرفيها.

مضافاً الى ان الحاجة الى تتصور الطرفين هو لازم القضية الحملية، وما كل قضية بقضية حملية، هف.

واما الاحتمال الثالث: فيظهر وجه بطلانه من الشق الأول، أي الأحتمال الأول من الأحتمالات الثلاثة المذكورة.

بهذا الطريق يثبت لنا عن طريق البرهان: ان كل قضية ضرورية بالحقيقة فهي أولية، وما

وأمـا القـول المفـصَّل، فـنقول كما ذكروا: أنّ المقدمات الفطرية ليست بـضرورية بالذات[١]؛ إذ لو فرضنا ارتفاع القياسات المكتنفة بها أمكن وقوع الشك فيها، فليست بضرورية بالذات.

ثم[٢] أنّ مقـدمات تلـك القياسـات، امّـا أن تنتهـي الى غير المقدمات الفطـرية، وإمـا أنْ لا تنتهـي، وعلـى الـثاني، يلزم التسلسل، وهو محال كما عرفت. وعلى الأول، فإما الى أولية أو غيرها، وينتهي الى الأولية كما مرّ.

وأيـضاً يـؤيدهُ أنّ غير الأولي إما المحسوس أو غيره، والأول محال؛ إذ مـن الممكـن أن يقـع الحـس بالطـرفين دون شيء ثالث، وكذا «المتواترات» و«المجربات» و «الحدسي»؛ إذ كل منها كما سيجيء يحصل من قياسات تغفل

ليس بأولي فهو ليس بضروري بالذات، وهو المطلوب.

أنظر المخطط التالي، يوضح ذلك الأقسام المتقدمة:

القضية الضرورية

يكفي مجرد تصور طرفيها التصديق بها — لا (بل عن طريق ما ينضم إليها)

جنس التصديق — لا

مع عدم الالتفات — لا

بعد العلم — بعد الجهل

١- الوجه الأول.

٢- الوجه الثاني.

عنها الفطرة. ومن هنا يظهر أنّ القياس الخفي[١] في المقدمة الفطرية مؤلفة من أوليات.

ثم نقول كما ذكروا: أن المقدمات المحسوسة ليست ضرورية بالذات. وأقول في بيان ذلك: إنّها لو كانت ضرورية بذاتها، لامتنع أن يقع فيها شك أو تصديق بنقيضها، ونحن نغلط في محسوساتنا كثيراً. وذلك كما أن الدائرة ربما نراها مستديرة، وربما نراها معوجّة، ونرى الخطين المتوازيين كلما بعدا متقاربين حتى يتصلا؛ ونرى المقدار الواحد كبيراً كلما قرب من الباصر، وصغيراً كلما بعد منه، ونرى اليمين متياسراً واليسار متيامناً، والفوق متسافلاً والسفل متعالياً كلما امتد الشعاع، والمتحرك ساكناً والساكن متحركاً، وأشياء أخرى كثيرة برهن عليها أوقليدس في كتاب «المناظر»، وقد عدّ ابن الهيثم في كتابه «المناظر والمرايا» شيئاً كثيراً جداً من اغلاط المبصرات المستقيمة والمنعكسة. وللبصر أيضاً اغلاط أخر، أيضاً مفهومة من صناعتي السيميا والشعبذة.

وأيضاً نعتقد أنّ الصوت المسموع هو الذي يحدث بعينه ونغلط في الصداء، وكل صوت منعكس وفي الزمانيات، ونغلط في أشياء كثيرة لاختلاف المزاج في القوى اللامسة والذائقة والشامة، ونعتقد في كل ما نجده إنا نجده في الخارج، وإنما نجده في الحس المشترك أو نشك في ذلك لو لم يتم البرهان على وجوده، وكذلك ربما نجد جوعاً كاذباً وعطشاً كاذباً وألماً كاذباً، فهذه وأمثالها اغلاط واقعة للحس، فلا تكون الأحكام المحسوسة بضرورية

١- ب: المخفيّ بدل الخفي.

بالـذات، لكـنّا مع ذلك نعلم علماً ضرورياً لا يشوبه شك، أنّ الذي نشاهده ونحس به هو في حسنا على ما نشاهده.

وهـذا في الحقـيقة تـصور ضروري لا تصديقٌ، إذ ليس هذا التصديق بعينـه بمحـسوس؛ لأنـه كلـي، ولا شيء من الكلي بمحسوس، ولا جزئياته تـصديقات جـزئية محـسوسة؛ لأن الحمـل فـيها أولي، يرجع في الحقيقة الى التصور، فهذه الأمور المحسوس أمور ضرورية لا يشك في أنها كذلك، بخلاف التصديقات المحسوسة.

ثم أن المحـسوس بالحقـيقة[1]، إمـا أن يكون منقسماً الى تصورات

---

[1]- أن المحـسوس بالحقيقة هي التصورات لا غير، وتقرير ذلك، بأن يقال: ان المحسوس بالحقيقة لا يخلو من أحد أمرين:

١) إما أن يكون مركباً من تصور وتصديق.

٢) وإما أن يكون غير مركب، وهو على قسمين:

أ) إما تصورات فقط.

ب) أو تصديقات فقط.

فهذه شقوق ثلاثة، وحيث أن الأول والثالث باطل، فتعين الثاني وهو المطلوب.

أمـا بطلان كون المحسوس بالحقيقة هي التصديقات لا غير، لأن التصديق أمر كلي، ولا شيء من الكلي بمحسوس بالحقيقة.

إن قلت: أن جزئيات ذلك الأمر الكلي محسوسات بالحقيقة.

قلت: أن جزئيات ذلك الأمر الكلي لا تصلح أن تكون بمحسوسات بالحقيقة؛ وذلك لأن التـصديقات الجـزئية المحـسوسة الحمل فيها حمل ذاتي أولي، وكل حمل أولي يرجع

بالحقيقة الى أمور تصورية لا تصديقية، هف.

مضافاً الى ذلك ان هذه الأمور المحسوسة هي أمور ضرورية لا يشك في أنها كذلك، وهذا بخلاف التصديقات المحسوسة فان الشك واقع فيها لا محالة، لما ثبت من أن المشاهدات ضروريتها ليست بضرورية بالذات.

وأما بطلان الشق الأول؛ فلأنه لا تصديق في حس؛ وذلك لأنه لو كان للحس تصديق وله تصور بالضرورة كان المحسوس بالحقيقة غير ضروري بذاته، لكنه في التصورات المحسوسة ضروري بذاته، هف.

مضافاً الى ذلك من إننا لو فرضنا ان المحسوس بالحقيقة تصديقات غير ضرورية بتصورات ضرورية، للزم أن تكون حال النسبة كحال الطرفين ذات ماهية محفوظة في الوجودين، لما ثبت أن الجسر الذي يربط الذهن بواسطة أدوات الحس مع الخارج هو جسر ماهوي، أي أن الماهية الحسوسة حاصلة ومتحفظة في عالم الذهن، وأن الماهية بوجودها الذهني هي عين الماهية بوجودها الخارجي، والذي يعبّر عن أصل هذه النظرية بنظرية العلاقة الماهوية.

فان قلنا إنَّ التصديقات غير الضرورية محسوسات بالحقيقة، للزم تحقق النسبة في كلا الوجودين، كتحقق الماهية فيهما، مع أن وجود هذه النسبة في كلا الوجودين باطل؛ لما بيّن في الفلسفة الأولى، وينتج من هذا البيان أن الحس لا تصديق معه.

وببطلان الشق الأول والثالث يثبت أن اقتران المحسوسات بالحقيقة لا يكون إلاّ

ضرورية بالذات، والى تصديقات غير ضرورية بالذات كما مرّ، وإما أنْ يكون هو التصورات فقط. وأما التصديقات فليست بمحسوسة، وغير ذلك باطل.

والشق الأول أيضاً باطل، إذ لا تصديق في حس، وبيانه: أنه لو كان للحس تصديق وله تصور بالضرورة كان المحسوس غير ضروري بذاته، لكنه في التصورات ضروري بذاته، وأيضاً لزم أنْ تكون النسبة كالطرفين ذات ماهية محفوظة في الوجودين، وليس كذلك لما بيّن في الفلسفة الأولى، فالحس لا تصديق له، فتعين الشق الآخر، فتبين أنّ المقدمات المحسوسة غير ضرورية بذاتها، وهو

بالتصورات لا غير.

وكذا يمكن إثبات ان الحس لا تصديق معه بطرق آخر اعتماداً على ما يتعلق بالتصديق من الخطأ والصواب، فإذا استطعنا أن تمنع تعلق الخطأ والصواب بالحس، ونثبت أن الخطأ لا يقع في مورد الحس، نستطيع بالملازمة أن نرفع التصديق في مورد الحس، ونقول ان الحس لا تصديق معه، وسنوكل هذا البحث في مورد تحليل وقوع الخطأ في العلوم الحصولية، انشاء الله تعالى في بحث نظرية المعرفة.

المطلوب[1].

١- في بيان أن المشاهدات سواءاً أكانت وجدانيات أم محسوسات، ضرورتها ليست بضرورية بالذات.

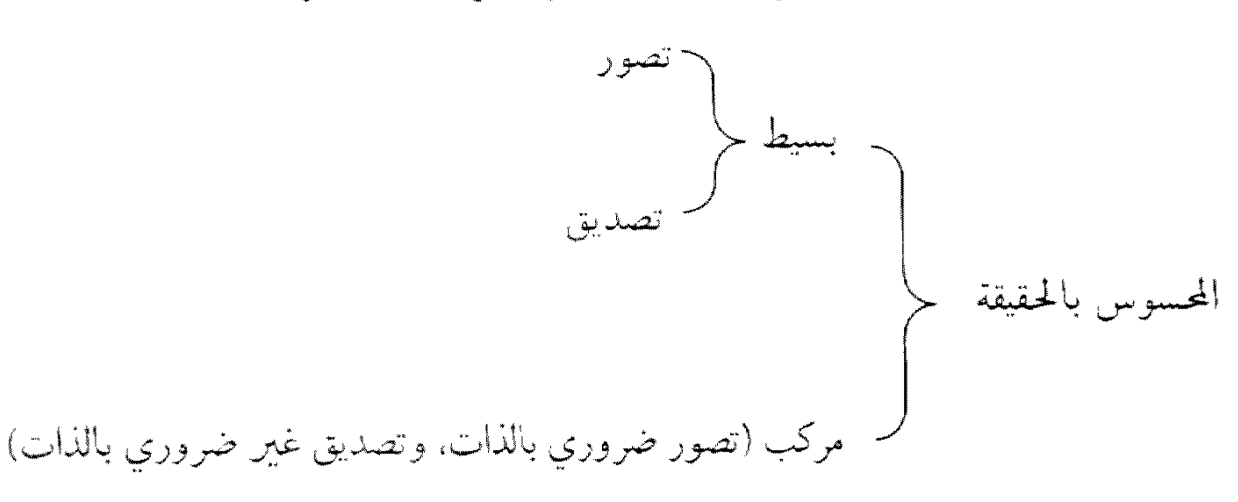
أقول: لو كانت أمثال هذه القضايا ضرورتها ضرورة بالذات، كالقضايا الأولية، لأمتنع أن يقع فيها شك أو التصديق بنقيضها، ولكن التالي باطل، حيث أن الغلط في أمثال هذه القضايا واقع لا محالة. فكذا المقدم مثله، فثبت أن أمثال هذه القضايا لا تكون بضرورية بالذات، (أي لا يمكن ضمان حقانيتها بذاتها). ولكن هذا لا يمنع أن نعلم علماً ضرورياً لا يشوبه شك، أن الذي نشاهده ونحس به هو في حسناً على ما نشاهده.

ومن هنا يجب التفرقة بين التصورات الحسية والتصديقات الحسية، وهذا الذي نشاهده بعينه هو من سنخ التصورات لا التصديقات، وذلك لأجل أن التصديق أمر كلي، ولا شيء من الكلي بمحسوس.

إن قلت: ان المحسوس بما هو محسوس ليس بتصديق كما قلتم، ولكن جزئياته تصديقات جزئية محسوسة؟!

قلت: أن جزيئات الأمر المحسوس لا يمكن أن تكون تصديقات أيضاً؛ وذلك لأن الحمل فيها أولي يرجع بالحقيقة الى التصور، فهذه الأمور المحسوسة أمور ضرورية لا يشك فيها أنها كذلك، وهذا بخلاف التصديقات المحسوسة.

فتحصل مما تقدم: أن التصورات الحسية ضروريتها ضرورة بالذات، وأن التصديقات الحسية ضرورتها ليست بضرورية بالذات. وإذا عرفت ذلك نقول:



وقد بان مما مر: أنّ الحس لا يكفي في النظريات ولا في شيء منها. فتبيَّن بطلان دعوى من يدعي «أنّ ما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون عليه في النظريات»، وكذا دعوى «من يضيف الى المحسوس القريب من الحس من المقدمات»، وهذا أشنع. مع أنّ لنا أحكاماً كلية، ولا حس بكلي،

والشق الأول من هذه الأقسام هو الذي يوصلنا الى المسألة المبحوث عنها التي هي ((أن الحس لا تصديق معه)). ويتفرع عليه أن المقدمات التي تسمى بالمشاهدات غير ضرورية بذاتها.

أما بطلان الشق الثاني، فنقول: أن التصديق أمر كلي، والمحسوس بما هو محسوس ليس بكلي، فلا يكون حينئذٍ المحسوس تصديقاً.

وأما بطلان الشق الثالث؛ فلأجل أن الحس لا تصديق معه، وبيانه بأن يقال:

لو كان المحسوس بالحقيقة هو عبارة عن تصور ضروري بالذات وتصديق غير ضروري بالذات، لكان الحس الذي معه تصديق معه تصور بالضرورة، ولوجب أن يكون المحسوس بما هو محسوس غير ضروري بذاته، لكنه في التصورات ضروري بذاته، هف.

ثم لو كان الحس ذو تصديق، لزم أن تكون النسبة كالطرفين، ذات ماهية محفوظة في الوجودين، مع أن النسبة في التصديق المفروض غير ضرورية بالذات، لإمكان الشك فيها والتصديق بنقيضها. هف.

فتنج من هذا: أن الحس لا تصديق معه؛ لبطلان الشق الثاني والثالث، فأنحصرت حقيقة المحسوسات في التصورات لا غير.

وبنفس البيان المتقدم، ثبت أن أمثال هذه القضايا أعني المشاهدات، غير ضرورية بذاتها.

ويتفرع على هذا، أن الحس بما هو حس، لا يكفي في صنع النظريات، ولا في شيء منها.

وتبين بطلان دعوى من يقول: أن ما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون إليه في النظريات.

واحكاماً أولية لا يستغنى عنها في شيء من العلوم.

ثم أقول: إذا ثبت أن المقدمات المحسوسة ليست بضرورية بالذّات، وقد ثبت أنّ المقدمات الفطرية كذلك، والمتواترات غير مناسبة للمحسوسات، فالمقدمات ضرورية إما بواسطة مقدمة أولية أو بواسطة الحدس أو التجربة، ويرجعان الى الأوليات.

ثم نقول كما ذكروا، ان المقدمة الحدسية ليست بضرورية بالذات، فنقول أولا: أن كل موضع من مواضع الحدس يلزم فيه وجود تصديق أو تصديقات أُخر حتى يحدس عنه بالمقدمة الحدسية بالضرورة؛ لأن الحدس انتقال دفعي، والأنتقال إنما يكون من شيء الى شيء.

وذلك التصديق يلزم أنْ لا يكون مرتباً ترتيب القياس الذي مع الفطريات، وإلاّ كانت المقدمة فطرية[١] لا حدسية، أو المقدمة الحدسية قسماً من المقدمات الفطرية. ويلزم أنْ يكون بين التصديق المعلوم والمقدمة الحدسية مناسبة وارتباط، حتى يلزم تصديق عن تصديق؛ فليس يلزم عن كل شيء حدس بكل شيء؛ ولذلك حدوا الحدس: بأنّه حركة دفعية للنفس من المبادئ الى المطالب، بخلاف الفكر: فإنه حركة لها من المطالب الى المبادئ، ومن المبادئ الى المطالب؛ لما مرّ من كون الأستنتاج بالتحليل والتركيب معاً.

ثم أقول: وليكن المبادئ «أب»، «جـ د»، والمقدمة الحدسية «هـ ز»، أنا عند الحدس نلاحظ «أب»، و«جـ د»، ثم نحكم بأنّ «هـ ز»؛ وذلك مستحيل، إلاّ أن يعلم بأنّه يمكن استناد «أب»، «جـ د» إلى، «هـ ز»؛ أو ما يجري

١- أ: نظرية.

مجرى الاستناد ويمتنع استناده الى غير «هـ ز»؛ وإذا وقع خلل في أحدى هاتين المقدمتين، لم يمكن حدس؛ إذ المقدمة الحدسية مقدمة يقينية، فهاتان قضيتان ممكنة وضرورية. فأما أنْ تكون ضروريتين أو منتهيتين إليها، وعلى الجملة يجب انتهائهما إليها، وإلاّ لتسلسل ولم يحصل علم، هف.

وهاتان القضيتان حيث يستحيل بدونهما الحدس، وتكفيان في ثبوت الحدس لحصول الحكم بذلك، وهما مرتبان ترتيب قياس استثنائي من منفصلة، يستثنى نقيض تاليها وهو قولنا: إما أن يكون «أب»، «جـ د»، مستنداً الى «هـ ز»، أو مستنداً الى غيره، لكن التالي باطل، فالمقدم حق، فالمقدمة الحدسية، تستند الى قياس استثنائي خفي غير معلوم بالتفصيل، وإلاّ لم يكن حدساً معلوماً بالأجمال، وإلاّ لم يكن علماً.

وقد علم أنّ مقدماته لا تذهب حدسية الى غير النهاية، بل تنتهي إما الى مقدمة أولية أو تجربة أو تواتر أو غير ذلك، والكل ينتهي الى الأولية، وهو المطلوب.

ثم أقول: أما أن يكون الأمتناع في القضية الضرورية، أعني قولنا: يمتنع أنْ يكون «أب» «جـ د» مستنداً الى غير «هـ ز» من جهة الامكان في القضية الممكنة، أعني قولنا: يمكن أن يكون «أب» «جـ د» مستنداً الى «هـ ز»؛ أو لا يكون كذلك.

وعلى الثاني: يلزم أنْ يكون كل نتيجة لقياس مقسم مطلقاً[١]، أو إذا كان خفياً مقدمة حدسية ناشئة عن الحدس.

١- ب: معلقاً بدل مطلقاً.

وعلى الأول: وهو كون الامتناع من جهة الإمكان، فاستناد حكمٍ أو أحكام الى سبب مثلاً لا يوجب امتناع استناده الى غيره بنفسه؛ لجواز كونه لازماً أعم إلاّ من جهة خصوصية فيه، كان يلزم اتفاق سببين في حكم أو احكام اتفاقاً دائماً أو غالباً أو كليّاً وهو ممتنع، وهذا حكم ضروري في نفسه وعند الناس. فحينئذ يلزم الحدس، ولو فرضنا كذب هذه القضية أو عدم العلم به، امتنع أنْ يحصل لنا حدس.

فتبين: أنّ المقدمة الضرورية تستند الى هذه المقدمة في ضرورتها، وأما المقدمة الممكنة فمستندة الى تجربة أو تواتر أو مقدمة أولية.

وقد بان مما مرّ: أنّه لابد في مورد الحدس من تجربة أو استقراء أو تواتر؛ وذلك لإفادة الدوام والكلية[1].

١- أنه لابد في مورد الحدس لأفادة الدوام والكلية من تجربة أو استقراء أو تواتر أو مقدمة أولية.

يشترط في يقينية المقدمة الحدسية أمور:

١) أن كل موضع من مواضع الحدس يلزم فيه وجود تصديق أو تصديقات آخر حتى ينتقل منه أو يحدس بالمقدمة الحدسية؛ لأن الحدس انتقال دفعي، والأنتقال إنما يكون من شيء الى شيء.

٢) يلزم أن يكون ذلك التصديق المنتقل منه الى المقدمة الحدسية أن لا يكون مرتباً ترتيب القياس الذي مع الفطريات، وإلاّ كانت المقدمة المنتقل إليها مقدمة فطرية لا حدسية، أو يلزم أن تكون المقدمة الحدسية قسم من اقسام المقدمات الفطرية.

٣) يلزم أن يكون بين التصديق المعلوم المنتقل منه والمقدمة الحدسية المنتقل إليها

مناسبة وارتباط وخصوصية حتى يلزم ترتب تصديق عن تصديق.

ويعلم من هذا أنه لا يلزم عن كل شيء حدس بكل شيء، ولذا عرفوا الحدس وحدوه بأنه: انتقال دفعي من المبادئ الى المطالب، بخلاف الفكر الذي هو حركة النفس من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب، لما تقدم من ان البرهان هو استنتاج بالتحليل والتركيب معاً.

ثم نعطف بالبحث على تلك المناسبة والخصوصية وذلك الأرتباط، لنعرف خصائصه ماهي، فنقول:

لتكن المبادئ في المقدمة الحدسية هي: ((أب))، و((جـ د)).

ونفس المقدمة الحدسية هي: ((هـ ز)).

فإنا عند الحدس نلاحظ ((أب)) و((جـ د)) ثم نحكم على المقدمة الحدسية بان ((هـ ز))، وأن هذا الحكم لا يكون صحيحاً إلاّ ضمن شرطين:

١) أن نعلم أنه يمكن اسناد ((أب)) و((جـ د)) الى ((هـ ز)) أو ما يجري مجرى الاسناد.

٢) أن نعلم أنه يمتنع اسناد ((أب)) و((جـ د)) الى غير ((هـ ز)).

مع ملاحظة الشرطين على نحو العموم المجموعي، فأي خلل في أحدهما يوجب الخلل في المقدمة الحدسية.

ثم أن امكان استناد المبادئ الى المقدمة الحدسية، وامتناع الاستناد الى غير المقدمة الحدسية، يجب أن تكون ضروريتين، أو تنتهي الى ضروري، وإلاّ لتسلسل، ولا يحصل علم؛ لما تقدم من توقف التصديق المطلوب على التصديق المتوقف عليه.

ومن ثم يكفي في تحققهما ثبوت الحدس، وحصول الحكم بذلك.

وكلا القضيتين اعني الممكنة والضرورية الممتنعة، مرتبة ترتيب قياس استثنائي من منفصلة، وبطلان أحد طرفيها يثبت الطرف الآخر، ويتحقق في النتيجة كلا الشرطين من الامكان والضرورة، وصورته.

أما أن يكون ((أب)) و((جـ د)) مستنداً الى ((هـ ز)) أو لا يكون مستنداً إليه.

ولكن التالي باطل، فيثبت عين المقدم.

والنتيجة: أن المقدمة الحدسية تستند الى قياس استثنائي خفي، يجمع أمرين:

١) غير معلوم بالتفصيل، وإلاّ لو كان معلوماً بالتفصيل لم يكن حدساً.

٢) معلوم بالأجمال، وإلاّ لو لم يكن معلوماً بالاجمال لما كان ها هنا علم.

وتبين مما تقدم أن مقومات المقدمة الحدسية لا تذهب حدسية الى غير النهاية، بل من الواجب أن تنتهي إما الى مقدمة أولية أو الى تجربة وتواتر أو غير ذلك، والكل ينتهي الى الأولي، وهو المطلوب.

ثم أن الكلام يقع في المبادئ التي تنشأ منها المقدمة الحدسية، فتارة في المقدمة الممكنة وأخرى في المقدمة الضرورية على نحو الامتناع.

أما الكلام في المقدمة الضرورية، فنقول: إما أن يكون الامتناع الذي صورته «العلم بامتناع استناد ((أب)) و((جـ د)) الى غير ((هـ ز))»، بالقياس الى القضية الممكنة:

١) إما من جهة الامكان في القضية الممكنة.

٢) أو أن لا يكون من جهة الامكان في القضية الممكنة.

ويظهر منه أن المقدمة الضرورية تستند الى قضية أن الاتفاق لا يكون أكثرياً أو دائمياً.

وأن المقدمة الممكنة مستندة الى تجربة أو تواتر أو قضية أولية.

بيان ذلك: أن كان الامتناع في القضية الضرورية من جهة الامكان، فاستناد حكم أو احكام الى سبب لا يوجب امتناع استناده الى غيره بنفسه لجواز أن يكون السبب المنتقل عنه لازماً أعم، وإرتباطه بأحد المصاديق دون غيره لا يكون إلاّ باشتماله على جهة خصوصية في اللازم، كأن يكون عن طريق الاتفاق بينهما، والاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائمياً وهذا حكم ضروري في نفسه وعند الناس أيضاً، ((فح)) استناداً الى هذه الخصوصية يلزم الحدس.

ولو فرضنا كذب هذه القضية أو عدم العلم بها امتنع حصول الحدس لنا، فتبين استناد

وقـد بـان أيضاً: أنّ الأحكام المادية لموضوعاتها بالحدس؛ لما تقدم أنّ الأحكام المادية تنتهي الى الحس، وهو يحكم بما وجد على ما وجد، فلابد في الحكم على عدم وجود موضوع آخر غيره من الحدس[1].

وقـد بـان أيـضاً: أنّ الحدس كما يكون في المقدمات العلمية يكون في المقدمات الظنية؛ وذلك إذا كانت المقدمات ظنية.

ثم نقـول كمـا ذكروا: وأما المتواترات فليست بضرورية بالذات؛ وذلك لأن المقدمة المتواترة، هي التي توجب العلم لأخبار جماعة يمتنع عادة تواطئهم علـى الكـذب، والأفعـال تـتفق وتختلف بحسب اختلاف الدواعي واتفاقها، والدواعـي تنتهـي الى الطـبايع والعـادات، والعادات أيضاً تنتهي الى الطبائع، وكلمـا كثـر الـناس كثر الأختلاف في دواعيهم، ومن ثمّ في افعالهم، كل ذلك

المقدمة الضرورية الى مقدمة الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائمياً في ضرورتها.

وأما إذا كان الامتناع في القضية الضرورية لا من جهة الامكان في القضية الممكنة، يلزم إذا كـان حصول الحدس من تلك المبادئ فلا يكون إلاّ خفياً، فعندها تكون المقدمة الحدسية ناشئة من الحدس، وبالتالي تكون المقدمة الممكنة لا محالة أن تكون مستندة الى تجـربة أو تواتـر أو استقراء أو قضية أولية، وعندها يكون الحدس مفيداً للدوام والكلية.

١- لمكـان أصـل مـبدأ التـناقض (اسـتحالة اجتماع النقيضين) الذي يحكم عالم النشأة المادية، وبالتالي فان وحدة الموضوع المعتبر في شرائط التناقض يجب أن يقيد بكونها في موضـوع جسماني محسوساً وإلاّ فوجود النقيضين ليس مستحيلاً في الموضوعات العقلية.

وهذا أصل يدور عليه رحى صناعة البرهان عند اصحاب المدرسة الإلهية.

بالتجـربة، وإنْ لم ينكـر العقـل المجـرد مع صرف النظر عنه عدم الاختلاف، فالاخبار إذا اتفقت مع اختلاف الدواعي كانت عن غير الداعي، وهو الحس الصادق.

فتبـيّن أن المقدمـة المتواتـرة غير ضرورية بذاتها، بل تنتهي الى تجربة، وهي الى أولية، وهو المطلوب. والتواتر أنّما يكون في المقدمات المحسوسة.

ثم نقـول كمـا ذكروا: وأما المقدمة التجريبية فليست بضرورية بالذات؛ وذلـك لأن التجـربة هـي الحكـم بحكـم على موضوع، لتكرر وجوده عنده تكـراراً غالـباً أو دائماً. وهذا الحكم حيث كان دائمياً أو غالبياً بالضرورة[١] يـوجب العلم بأنّ ذلك عن سبب وليس اتفاقياً؛ إذ الاتفاقي لا يكو دائمياً أو غالبـياً بالـضرورة[٢]. وإذا كـان عـن سـبب، فلو كان عن سبب عام للشيء ولغـيره لكـان الحكـم عامـاً، لكـنه خـاص بالشيء، فهو عن سبب خاص

١- ب: بالضّرورة ساقطة.

٢- وهـذا الأصل مبرهن عليه بقانون العلة الغائية وقانون العلية العام الحاكم على نظام الامكان بأسره، ودعوى ((أن قاعدة الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائمياً) غير مبرهنة ولا بديهـية، دعوى جزافية أراد صاحبها أن يقتنص الحقائق من الألفاظ، بمفاهيمها اللغوية ومعانيها العرفية. مع أن الحقائق التكوينية المدار فيها البرهان و لا تدور مدار اللفظ بعينه، لسعة دائرة المعاني التي تعبَّر عنهاتلك الحقائق.

وكـل من الدليلين الذي ذكرا لإبطال هذه القاعدة، فإنهما لا يدوران إلاّ حول اللفظ لا غير، وحصر المناقشة في ألفاظ القاعدة، وعدم النظر في البحث الى أصول أخرى قد أثبتتها البراهين العقلية، هو خروج عن دائرة النقاش العلمي الحق، وهذا ما وقع فيه المنكرين لهذه القاعدة.

بالـشيء، والتجـربة لا تـتم بارتفـاع احـدى هذه المقدمات العامة، فالمقدمة التجـريبية مـتوقفة في ضـرورتها على هذا القياس، فليست بضرورية بالذات؛ وهو المطلوب.

فقـد تبـيّن من جميع ما مرّ: أنّ المقدمات الضرورية غير الأولية ترجع وتنتهي إليها.

وقد بان من ذلك: أنّ كل مقدمة نظرية تنتهي الى أوليات مترتبة.

* * * *

الفصل الخامس

في بعض احكام الضروريات

أقول: إنّ الأوليات يجب أنْ تكون متصورة الطرفين بالكنه؛ وذلك لأن الأولـية الواجبة القبول لا يحتاج فيها الى أزيد من تصور الموضوع والمحمول، فلـو أخـذنا هذه الخاصة حقيقية، لا مجوز فيها، أوجب أن يكون الطرفان في الأولية متصورين بكمال الحقيقة، فان الحكم الأولي الذي تحكم به النفس بين الموضوع المتصور والمحمول المتصور.

وقـد تقـدم أنّ المتـصور المعقـول هـو كمـال حقيقة نفسه - وإلاّ لزم الخلـف، أو سلب الشيء عن نفسه- هو حكم قائم بهما، سواء وضع غيرهما أو رفع، فلو كان موضوع فقط أو طرفان معاً معلوماً بوجه، فالحكم قائم بهذا الـوجه المتـصور، سـواء وضع ذو الوجه أو رفع، فلو فُرِضَ حكم أوّلي قائم بـذي الـوجه بمـا أنـه هـو، وهـو بهذا الوجه مجهول، لزم قيام الحكم الأولي بالمجهول بما أنّه مجهول، وهو محال؛ لاستلزام الحكم المعلوم موضوعاً معلوماً.

فتبـيّن: أنّ كـل مقدمة أولية يجب أن تكون طرفاها متصورين بالكنه، وبكمال الحقيقة. وهذا البيان بعينه جارٍ في كل قضية برهانية.

وقـد بان: أنّ المحمول في الأوّلي من لوازم ماهية الموضوع، أي مفهومه

الذاتي، وإلاّ لتوقف التصديق الى التصديق بالوجه[1].

وقد بان بذلك أيضاً بعكس النقيض، أنّ الأمور التي لا سبيل الى تصور حقيقتها تصوراً بالكنه، لا أوّلي فيها عند التحليل الأقتراني؛ فبيانها البرهاني لا يتم باقتراني القياس فقط.

وقد بان منه أيضاً: أنّ الصور أعني الأمور المادية، لا برهان عليها. إذ قد تقدم أنّها لا تتصور بالكنه، والبرهان مؤلف أما من مقدمات أولية، أو نظريات تنتهي إليها.

ويتبين به: أنّ المقدمات اليقينية التي في الأمور المادية إنما ينهض البرهان عليها بالعَرَض، وإنما هو بالذات على معان مجردة مقارنة معها، وقد مرّ أنّ تصورها بواسطة شيء من المعاني.

فالأحكام اليقينية التي لها إنما هي بالذات أحكام بعض المعاني الموضوعة محلها. فالبراهين التي في مقدماتها شيء من جنس ما له صورة عينية كجميع الأمور المادية: أما أن يراد في مقدماتها معان مجردة تلائم الطرفين ملائمة ما، أو أن يراد أنّ هذا المحمول عند هذا الموضوع، حتى يصير الحكم حقيقياً والعرض ذاتياً محمولاً على نفس الموضوع بالحقيقة لو كان وأمكن القصد الى نفس الصورة العينية وهي الموضوع أو المحمول المشار إليه بالمعنى. وعلى هذا يصير هيئة الحمل واقعاً بنحو اشتراك الاسم على معنيين: ثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء عند شيء.

ثم أقول: إنّ القضايا الضرورية المحسوسة التي موضوعاتها أو طرفاها

---

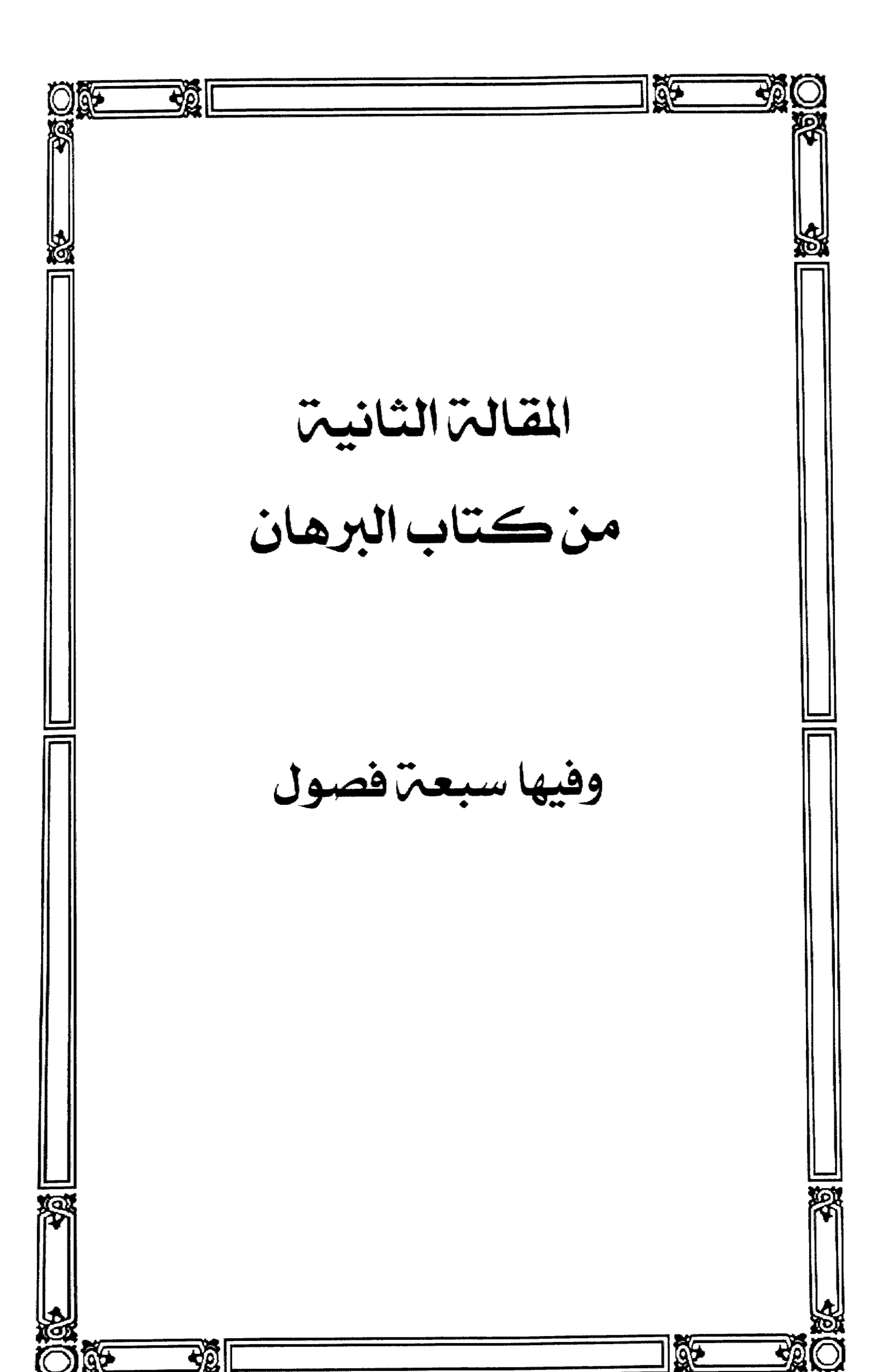
[1]- ب: بالوجود بدل بالوجه.

من الأمور والصور العينية، إنما يكون المبدأ الأول للتصديق بها التجربة؛ وذلك لأن الضرورة لا تكون إلاّ مع يقين، واليقين لا يحصل يقيناً إلاّ مع دوام النسبة للموضوع؛ إذ لو جاز زوالها وقتاً وحصولها وقتاً، لكان الموضوع بنفسه لا يقتضي المحمول، وجاز زواله عنه في كل وقت فرض.

ثم أنّ الحس الواحد، حيث أنّه لا يوجب إلاّ حصول الموضوع وحصول المحمول معه في النفس، وهذا لا يوجب أنْ يكون الحكم دائمياً، ولا أن يكون الموضوع هو الذي حصل المحمول عنده، بل من الجائز أن لا يحس موضوعه، فيجب أنْ تتكرر النسبة على الحس تكراراً يوجب كون المحمول عن سبب ومع الموضوع دائماً.

ثم يوجب المساواة بين الموضوع والمحمول عدم استناده الى موضوع أعم ولا أخص؛ وإلاّ لاختلف الحال، وهذه هي التجربة.

تمت المقالة الأولى والحمد لله



المقالة الثانية
من كتاب البرهان

وفيها سبعة فصول

الفصل الأول

في الغرض من هذه المقالة

قد عرفت ان القياس البرهاني له من حيث مقدماته اليقينية اقسام ثلاثة من الاحكام:

منها: احكامها من بحث كيفية اليقين الموجود فيها، وهو الموضوع لبيانه المقالة الاولى.

ومنها: احكامها من حيث أيّ المقدمات يحصل بها اليقين وأيّها لا يحصل، اي من حيث شرائط كون المقدمة يقينية، وبيان هذا القسم هو الغرض الموضوع لأجله هذه المقالة الثانية.

فنبين فيها في فصل:

[مسألة ١]: انه يجب ان يكون مقدمة البرهان ذاتية لموضوع المحمول[١].

والمحمول او العارض الذاتي، وبذاته، يقال على وجوه كثيرة:

منها: مالا يحتاج في حمله او عروضه إلى واسطة اصلاً، فالخط عارض للسطح دون الجسم.

١- أ: ذاتية المحمول للموضوع.

ومنها: ما يعرض[١] للشيء باقتضاء طبيعته النوعية، كالضحك لطبيعة الإنسان، ويقابله العارض الغريب، وهو العارض لأمور غريبة عن الطبيعة، كمقدار كذا للإنسان.

ومنها: ما يحمل على شيء من شأنه أن يكون هو الموضوع والمحمول هو المحمول، وقد يسمى حملاً مستقيماً، كالعرض بالنسبة إلى الجوهر والوصف بالنسبة إلى الذات؛ ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمى حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كالماشي للإنسان.

ومنها: ما هو داخل في ماهية الشيء، ويكون اما جنساً او فصلاً، وقد يطلق على النوع ايضاً[٢]، فيقال الإنسان ذاتي لزيد وعمرو، ويقابله العارض

١- ب: ما يفرض.

٢- وهذا المطلب من تحقيقات الشيخ الرئيس (قده)، في كتاب النجاة حيث قال، ما نصه تحت عنوان «فصل في المقول في جواب ما هو»:

ثم من الذاتي ما هو مقول في جواب ما هو،ومنه ما ليس بمقول، والذاتي المقول في جواب ما هو مشكل!! ويكاد اكثر الشروح تغفل عن تحقيقه، ويكاد ان يرجع ما يراه الظاهريون من المنطقيين في المقول من جواب ما هو، إلى انه هو الذاتي، لكن الذاتي اعم منه.

فتحقيقه بحسب ما انتهى اليه بحثنا: ان الشيء الواحد قد تكون له اوصافٌ كثيرة كلها ذاتية، لكنه انما هو ما هو لا بواحد فيها، بل بجملتها، فليس الإنسان انساناً بأنه حيوان او مائت او شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته ناطق، فإذا وضع لفظ مفرد يتضمن » لست اقول يلتزم «جميع المعاني الذاتي التي بها يتقوم الشيء فلذلك الشيء مقول في جواب ما هو، مثل قولنا: الإنسان لزيد وعمرو، فإنه يشتمل على كل معنى

الغريب، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «الكليات الخمس».

ومنها: ما يحمل على الشيء في نفس الامر، ويحد بأنّه المحمول الذي موضوعه او موضوع موضوعه مأخوذ في حده، او هو في حد الموضوع، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «البرهان»، هذا.

[مسألة ٢]: ونبيّن بذلك أنّ العارض الذاتي يجب ان يكون مساوياً لا اعم ولا اخص.

[مسألة ٣]: وايضاً ان العارض الذاتي ينقسم إلى اوّلي وغيره، والقانون في تميز القسمين.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ مقدمة البرهان يجب ان تكون ضرورية.

[مسألة ٢]: الضرورة تطلق على معنيين:

احدهما: وجوب ثبوت المحمول للموضوع بحيث يستحيل سلبه عنه[١]، او وجوب سلبه كذلك[٢]، وهي كيفية النسبة، وهذه هي الضرورة في كتاب

مفرد ذاتي له، مثل الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد وقوة الحس والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشذ عنه مما هو ذاتي لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للإنسان وحده، لكنه للإنسان والفرس والثور وغيرها، ذلك بحال الشركة فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، وانما يشذ منه ما يخصة واحداً واحداً منها، فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون. واما الداخل في جواب ما هو، فهو كل ذاتي، انتهى صفحة ٧-٨.

١- أي من طرف الوجود.

٢- أي من طرف العدم.

«القضايا».

والثاني: استحالة انقلاب النسبة عما هي عليه، سواء كانت جهة القضية هي الضرورة او الامكان، وهذا القسم هو المراد بالضرورة في كتاب «البرهان».

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ مقدمة البرهان يجب أن تكون كلية.

[مسألة ٢]: والكلي يطلق على معنيين:

احدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، او هو ان يكون الحكم ثابتاً على جميع الافراد، ويكون سوراً للقضية، وهو الكلي في كتاب «القضايا».

والثاني: أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الافراد ولا يكون سوراً للقضية، بل كالجهة لمجموعها، سواء كان السور هو الكل او البعض، وسواء كانت الكيفية هي الدوام او الفعلية، نظير ما مر في الضرورة. فلو كانت القضية موجهة بالفعل او بعض الاوقات دون الدوام، كقولنا: كل انسان متنفس وقتاً ما، وجب ان يصدق كذلك في جميع الاوقات.

ولو كان الموضوع غير كلي، كقولنا: القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة، وجب ان يصدق الحكم على كل قمر فُرض قمراً للأرض، وهذا هو المراد بالكلي في كتاب «البرهان»؛ فلو فقدت القضية شيئاً من ذلك كانت خارجة عن صناعة البرهان غير مستعملة فيها.

[مسألة ٣]: ويتّبين بذلك أنّ القضية المستعملة في البرهان هي العرفية العامة.

[مسألة ٤]: وأيضاً انّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها.

[مسألة ٥]: ونظير ذلك كيفية البرهان عند الجزئيات.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ مقدمة البرهان يجب أن تكون معلومة بالسبب فيما له سبب.

[مسألة ٢]: ويتبين عند ذلك أنّ البرهان ينقسم إلى برهان «ان» وبرهان «لّم»، هذا.

وأعلم، أنّ من فوائد العلم بالسبب، العلم بكلية التصديق؛ إذ ربما علم حكم جزئي بحس او غيره، ثم إذا حصل العلم بالسبب - والمسبب يدور مدار سببه- حصل العلم بكلية المسبب.

ومن فوائد العلم بالسبب حصول التحليل في المسبب بتوسيط السبب، وتمييز ما بالعرض فيه عما بالذات.

مثال ذلك: انا إذا شاهدنا اختلاف المناظر بأختلاف الاوضاع وجربنا ذلك، علمنا يقيناً بالاختلاف في هذه الاشياء التي نبصرها، ثم إذا عرفنا العلة في ذلك، وانها مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر إلى المبصر، بحيث ترسم المخروط الشعاعي، عرفنا بذلك أنّ المبصر بالحقيقة هو اللون والضوء؛ وأما الابعاد والحركة والحسن والقبح والجسم بما هو جسم فليست مبصرة بالحقيقة، بل بعرض اللون والضوء، هذا.

ثم نشرع في احكام برهان اللم، فنبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ برهان اللم يجب ان يشتمل على السبب وعلة الوجود؛

ويجب ان تكون العلةُ تامة؛ ويجب ان تكون علة لوجود المحمول للموضوع[١] لا لوجوده في نفسه[٢].

[مسألة ٢]: وأنّ نتيجة برهان اللم إذا جعلت كبرى لقياس آخر كان أيضاً برهان لم.

[مسألة ٣]: ويتبين بذلك أنّ برهان اللم السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة.

[مسألة ٤]: وايضاً أنّ السبب في برهان اللم يجب أن يكون وسطاً.

[مسألة ٥]: وايضاً أنّ برهان الإن لو كان فيه سبب فإنما هو الاكبر.

ثم نشرع في احكام برهان الإن، فنبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ برهان الإن ينقسم إلى ثلاثة اقسام:

١) ما لا سبب لمقدماته[٣].

٢) وما اكبره علة لأوسطه.

١- أي علة للأرتباط (علة لظهور المحمول للموضوع).

٢- أي لا علة لوجود الأكبر في نفسه.

٣- ويسمى برهان الإن المطلق (الملازمات العامّة).

وحكمه حكم البديهي، وهو الذي استخدمه العلامة (قده) في حل المسائل الفلسفية، بخلاف صدر المتألهين (قده) حيث استعمل في حل مسائل الفلسفة برهان اللم المطلق ، ونكتة الانتقال من برهان اللم المطلق إلى الإن المطلق لحل المسائل الفلسفية عند العلامة (قده) ان محتوى المدعى في برهان اللم المطلق مجهول، واما محتوى برهان الإن المطلق مخفي، والذي ينسجم مع موضوع البحث الفلسفي هو الخفاء لأنه متفرع على أمر موجود، وهذا بخلاف المجهول فإنه متفرع على أمر معلوم.

٣) ومـا كـان الاكـبر والأوسط فيه معاً معلولين لعلة ثالثة. كما قسمه القوم.

[مسألة ٢]: وأنّ غير القسم الأول ليس ببرهان إن حقيقة.

[مـسألة ٣]: وأنّ بـرهان اللّـم والإن كما يجريان في القياس الاقتراني، كذلك يجريان في القياس الاستثنائي.

[مـسألة ٤]: ويتبيَّن بهذا كله، أنّ القياس من احد المتلازمين والمضافين على الاخر ليس ببرهان.

[مـسألة ٥]: وايـضاً القـياس الـذي اكـبره علـة لأوسـطه او هما معاً معلـولان لثالث، ليس ببرهان البتة؛ وعند ذلك نختم المقالة ان شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

في ذكر شرائط مقدمة البرهان

وتحقيق الكلام في العرض الذاتي

مقدمة البرهان[1]، يجب ان تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، ونعني بالذاتي ما يعرض ويحمل على الشيء بالحقيقة لا مجازاً. ويلزمه لو فرض ارتفاع جميع الاشياء التي يمكن أن يوضع او يحمل عليه طرفا القضية كان الحكم بحاله، ولو فرض ارتفاع شيء من القيود المعتبرة في الطرفين اوجب ذلك زوال الحكم.

فنقول كما بينوا: إن المحمول لو لم يكن ذاتياً وكان غريباً لم يكن في نفس الأمر حكم. فلم تكن المقدمة صادقة، فلم توجب النتيجة.

ونقول ايضاً كما بينوا: أنه لو لم يكن ذاتياً كان عروضه بواسطة شيء آخر بالضرورة، وذلك الشيء أمّا اعمّ من الموضوع أو مساو له او اخص.

ولو كان أعمّ كان اخذ الخصوصية التي في الموضوع لغواً والحكم معها كاذباً في نفس الأمر. ولو كان مساوياً كان الموضوع هوهو في نفس الأمر.

---

[1]- راجع ما كتبه السيد العلامة (قده) في حاشيته على الاسفار ج١، ص٣١، فإنه (قده) ذكر هذا الفصل مع كلّ ما يتعلق به مفصّلاً.

ولو كان أخص كان اخذ الخصوص واجباً والحكم بدونه كاذباً.

فتبين أنّ المحمول يجب ان يكون ذاتياً غير عارض بواسطة شيء آخر.

وقد بان من ذلك: أنّ العارض الذاتي يمتنع أن يكون أعم من موضوعه او اخص، إذ لو كان اعم يوجد مع غير نوع الموضوع كانت الخصوصية التي في الموضوع لغواً، وانما الذاتي للموضوع حصة منه لا هو نفسه؛ ولو كان اخص كان موضوعه هو حصة ما من الموضوع المفروض لا هو نفسه؛ فيجب أن يكون مساوياً مع الموضوع.

وقد بان من هنا، أنّه يمكن أخذ حصة ما مساوية من الاعم للتساوي إذا كان هو الموضوع او المحمول؛ كتنفس الحيوان، والقاء الجسم للظل، وسواد الغراب، وبياض الثلج، فيؤخذ الحيوان الذي له الرية مثلاً، والجسم الذي هو كثيف، والسواد والبياض المنبعثان من طبيعتي الغراب والثلج، ويكون العارض بذلك ذاتياً[١].

١- قد ذكر العلامة (قده) بدل هذه الفقرة (أي من اول هذا الفصل إلى ها هنا) وقبل ان يُطبع هذا الكتاب، فقرة اخرى، تنسجم مع ما ذكره الشيخ الرئيس في تحقيق العرض الذاتي، مطابقاً لما جاء في كتاب «البرهان» في المقالة الثانية من الفصل الثاني.

وقبل ان يُطبع الكتاب بفترة وجيزة غيّر نظره في مسألة العرض الذاتي، وحققه كما جاء في حواشيه على الاسفار «ج ٣١/١» فصار عنده في هذا الفصل فقرتان، فقرة تنسجم مع تحقيقات الشيخ الرئيس (قده)، وفقرة اختارها هو (قده) على ضوء تحقيقه الذي قدمه في حواشيه على كتاب الاسفار «ج ٣١/١» وعندما طبع الكتاب استبدلت الفقرة السابقة بالفقرة الجديدة، ونحن قد نقلنا لك الفقرة الجديدة في المتن، واما الفقرة السابقة فأدرجناها في الحاشية.

ثم بعد فترة ليست بالقصيرة أي في آخريات حياة العلامة+ تراجع عن مطلبه في العرض الـذاتي الـذي حققه في حواشيه على الاسفار وخطئه، ورجع إلى نفس المعتقد الذي طـرحه الـشيخ الـرئيس (قده) في كتاب البرهان بخصوص العرض الذاتي، ولكنه لم يـصحح مرة اخرى ما جاء في كتابه البرهان هذا، بل بقي على ما ذكره من التحقيق الـذي تـراجع عـنه، فـالأولى في هذا الفصل ان ينظر إلى ما كتبناه في الحاشية دون المـتن، قـال الشيخ الجوادي الآملي (حفظه الله تعالى) في شرحه على الاسفار المجلد الأوّل ص٢٢٤، في كتاب الرحيق المختوم،ما نصه: «ان الفرق الدقيق الذي يوجد بين العـرض الاخـص والعـارض لأمـر اخـص كان مستوراً عن النظر الصائب لحضرة الاسـتاذ العلامة (قده) ولذا في تعلقيته على الاسفار نقد هذا المطلب الذي في الظاهر غير وارد،وكأنه قد جدد النظر في النقد واصلحه».

وقـد أوضـح الشيخ الجوادي (حفظه الله تعالى) المطلب في كلّ تفاصيله في شرحه على فـصوص الحكم حيث ذكر تفصيل هذا المطلب في مقدمة القيصري، الفصل الرابع في بحـث «الجوهـر والعرض على طريقة أهل الله». واليك هذه الفقرة التي كتبها العلامة (قده) اولاً:

مقدمة البرهان يجب ان يكون محمولها ذاتياً لموضوعها، أي ثابتاً بالحقيقة لذات الموضوع ونفـسه لا لأمـر غـيره؛ ومـن الضروري ان المحمول الذي هو كذلك اما نفس ذات الـشيء، او جـزء من اجزاء حده، كجنسه وفصله وجنس جنسه، وفصل جنسه او عرضه الذي يؤخذ في حده هو، او شيء من مقوماته من جنس او جنس الجنس او فصله.هذا في الحمل المستقيم، وهو حملُ العارض على معروضه.

واما في الحمـل المنحـرف وهـو حمل المعروض على عارضه؛ كقولنا: الضاحك انسان، فالـواجب فـيه ان يكـون المحمـول مأخـوذاً في حـد الموضوع. وأما اخذ شيء من مقـوماته كجنـسه مـثلاً فـيه، فـلا يجـوز لأستلزامه كون الموضوع اعم من المحمول فتكذب القضية.

وقد بان بذلك، أيضاً أنّ العارض الذاتي على قسمين:

احـدهما: ما يحمل على الشيء بواسطة محمول ذاتي آخر وهكذا حتى ينتهي إلى آخر ما يمكن اخذه في حده.

والـثاني: مـا يحمـل علـى الشيء لا بواسطة محمول آخر، وهذا القسم يسمى بأوّلي وربما اشتبه بغيره.

اقـول: والقانون في معرفة الاولية أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجردين مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن اخذه في حده، او هو في حد ذلك، فإن امكن اتصاف الموضوع به مع ذلك كان اولياً.

وبذلك يمكن التمييز بين الاوّلي وغيره أيضاً، كما افاده المعلم الاول: أن الحكـم إذا قـارن معاني مختلفة بحسب[1] أن يرفع الجميع الا واحداً، ثم يبدل ذلـك الواحـد، فما ثبت بثبوته الحكم وارتفع بارتفاعه فالحكم اوّلي له. وذلك

ومـن هنا عرّفوا العرض الذاتي: بأنّه المحمول الذي يؤخذ في حده الموضوع أو ما يقومه، او يؤخذ هو في حد الموضوع. فما كان من المحمولات لا هو مأخوذ في حد الموضوع ولا الموضوع او ما يقومه مأخوذ في حده، فليس بذاتي، بل عرض غريب، كالسواد للغراب.

وقد بان بما مر أن العرض الذاتي لا يكون أخصّ من موضوعه، بخلاف كونه اعم كقولنا: الإنسـان حـيوان والإنسان والعـارض في الحقـيقة حينـئذ هـو الحـصة المـساوية للمعروض؛ والمقدمة البرهانية لا يدخلها عرض غريب.

قال الشيخ: «لو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة، لم تكن مبادئ البرهان عللاً، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة».

١- الظاهر: بحيث ان يرفع الجمع بدل بحسب ان يرفع الجميع.

مثل ان تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين ذاتي للمثلث المطلق، ويثبت بواسطة للمثلث المتساوي الساقين؛ ومثل ثبوت حكم الكلي للجزئيات تحته.

ثم نقول كما بينوا: انه حيث كان ذلك كذلك، وكان حمل الاعم على الشيء قبل حمل الاخص عليه، كان البرهان الذي اوسطه في نفسه اعم من الاصغر برهاناً على مطلوب اعم من النتيجة اولاً، ثم على النتيجة ثانياً؛ وذلك مثل البرهان على كون زوايا المثلث المتساوي الساقين مساوية لقائمتين، فأنه برهان على المثلث المطلق، اولاً، ثم عليه ثانياً، إلا ان يقيد الاوسط والاكبر بما يساوي به الاصغر.

[ثم نقول: إنّ العرض حيث وجب اخذ معروضه في حده (وليكن هذا مصادرة بعد حتى يتبين في آخر فصول المقالة الرابعة) والعارض بالحقيقة عارض لما يساويه كما مرّ، ثم من الحمل حمل مستقيم (وهو حمل العارض بالذات على معروضه بالذات) ومنه حمل منحرف (وهو حمل المعروض على عارضه) إذ الحمل حينئذ بالحقيقة على شيءٍ متصف بالعارض لكون وجود العارض لغيره (كما بيّن في الفلسفة الاولى) فبذلك كلّه، صحّ تحديد العارض الذاتي، بأنه المحمول الذي أخذ في حده الموضوع ما يقومه، او أخذ هو في حدّ الموضوع. والمراد من مقوّم الموضوع، موضوع الموضوع، لو كان هو ايضاً؛ لجواز قيام عرض بآخر (كما بيّن في الفلسفة الاولى).

مثال: الجسم الطبيعي والسطح والخط مثلاً، فلو قلنا: هذا الجسم له سطح كذا كان الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حدّ المحمول.

ولو قلنا: هذا السطح له خط كذا، كان مقوم الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حد المحمول.

ولو قلنا: هذا السطح له جسم كذا، كان المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع.

ولو قلنا: هذا الخط له سطح كذا، كان ايضاً المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع.

وهو بالحقيقة كما مرّ، شيء له الخط لا نفس الخط. ولم يمكن اخذ مقوم المحمول في حدّ الموضوع، إذ الشيء المأخوذ في الموضوع هو المقوم نفسه][١].

١- هذه الفقرة بين [ ] قد اضافها العلامة (قده) إلى المتن قبل طباعة الكتاب بفترة وجيزة.

الفصل الثالث

الكلام في ضرورية المقدمة البرهانية

يجب ان تكون مقدمة البرهان ضروريةً. فنقول كما بينوا: ان المحمول لو جـاز زواله من الموضوع لم يمتنع نقيضه، فلا يكون هناك يقين بالمقدمات، فلا يكون يقين بالنتيجة؛ هذا خلف. فإذن المطلوب ثابت.

الفصل الرابع

الكلام في كلية المقدمة البرهانية
وان القضايا الاعتبارية لا برهان عليها

يجب أن تكون مقدمة البرهان كلية، فنقول كما بينوا: ان المحمول لو لم يكن كلياً، جاز زواله عن الموضوع في بعض الاوقات او عن بعض الافراد، فلا يحصل يقين بالمقدمة، فلا يحصل يقين بالنتيجة، هف. فإذن المطلوب ثابت.

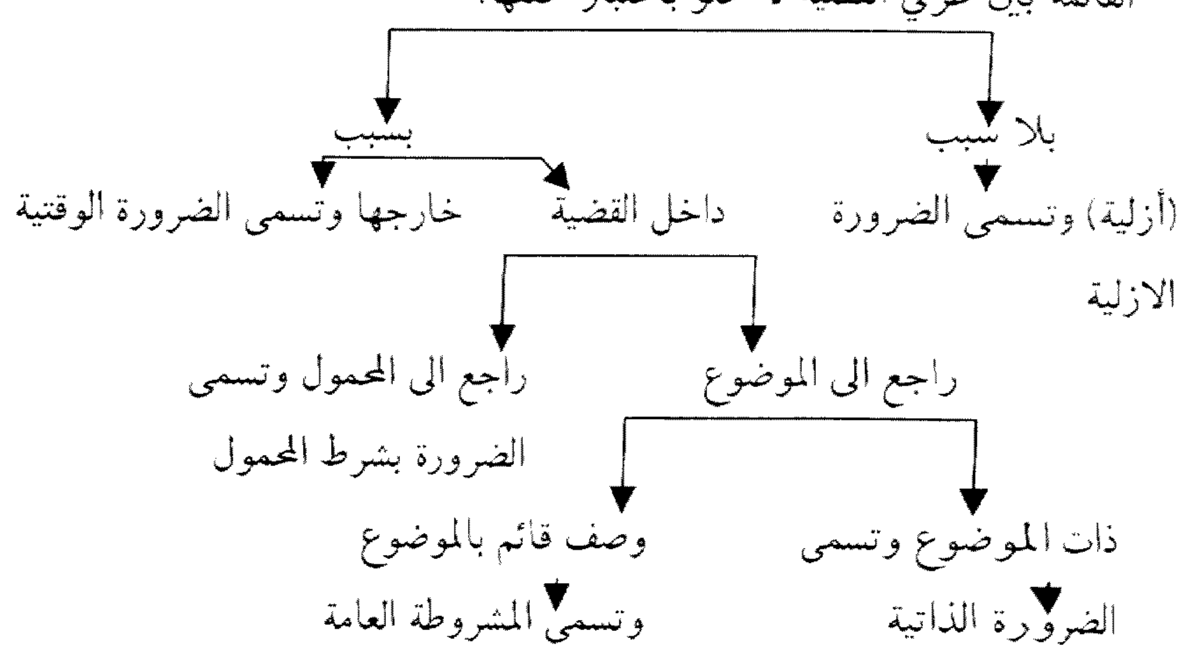
* * * *

وقد بان من هذين الفصلين: ان المقدمة المستعملة في البرهان هي العرفية العامة[١] بأصطلاح كتاب »القضايا« كما قيل.

قال الشيخ في الفصل الاوّل من المقالة الثانية من كتاب البرهان[٢]:

«وكنا إذا قلنا في كتاب القياس[٣]: إنّ كل (جـ ب) بالضرورة، عنينا

١- انظر المخطط التالي ليتضح لك المقصود من العرفية العامة، فنقول: ان نسبة الضرورة القائمة بين طرفي القضية لا تخلو بأعتبار تحققها:



ثم نقول: العرفية العامة كالمشروطة العامة إلاّ ان النسبة بين طرفيها هي الدوام لا الضرورة كما في المشروطة العامة، فهي إذاً قسم من الدائمة، ولكن الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته. مثالها: كل كاتب متحرك الاصابع دائماً ما دام كاتباً.

فتحرك الاصابع ليس دائماً ما دام الذات، ولكنه دائم ما دام عنوان (الكاتب) ثابتاً لذات الكاتب.

٢- راجع كتاب البرهان من الشفاء: ص١٢٢.

٣- راجع كتاب القياس من الشفاء ص: ٣١.

أن كـل مـا يوصـف بأنـه (جـ) كيف وصف بـ (جـ) دائماً، أو بالضّرورة، او وصف به وقتاً ما، أو بالوجود غير الضروري، فهو موصوف كل وقتٍ ودائماً بأنّه (ب) وان لم يوصف بأنّه (جـ).

وأما في هذا الكتاب فإنّا إذا قلنا: كل (جـ ب) بالضرورة، عنينا أن كل ما يوصف بأنّه (جـ) بالضرورة فإنه موصوف بأنّه (ب)، لا، بل معنى اعم من هـذا. وهـو: أن كـل ما يوصف بأنّه (ج) فإنه ما دام موصوفاً بأنه (جـ) فأنه موصـوف بأنّـه (ب)، وان لم يكـون مـا دام موجـود الذات. لأنّ المحمولات الـضروريات هـا هـنا اجـناس وفـصول وعوارض ذاتية لازمة ولزوم هذه بالـضرورة علـى هـذه الجهـة، فإنـه ليس إذا وصف شيء بنوع ما يجب ان يوصـف بجنـسه او فصله او حده او لازم له دائماً، بل ما دام موصوفاً بذلك الـنوع، فـإذا زال فإن حده يزول لا محالة، وكثير من فصوله يزول لا محالة. وامـا الجنس، فربما زال، مثلاً إذا استحال الابيض فصار مشفاً او الحلو فصار تفهـاً لا طعـم له، فزال حينئذ النوع وجنسه وهو الابيض واللون وزال الحلو والطعـم معـاً، وربمـا لم يزل، كما إذا استحال الاسود فصار ابيض، بطل حمل النوع ولم يبطل حمل الجنس، انتهى.

وقـد بان أيضاً من جميع ما مرّ: أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها[١]،

١- نعم القضايا الاعتبارية لا مجرى فيها إلاّ للقياس الجدلي والشعري.

قال العلامة (قده) في الميزان: «المتكلمون من المسلمين وان خالفوا الفلسفة وأنكروا على أهلـها أشد الأنكار لكن جمهورهم تلقوا المنطق بالقبول، فألفوا فيه الرسائل والكتب لمـا وجدوه موافقاً لطريق الاستدلال الفطري، غير أنهم أخطأوا في استعماله فجعلوا حكم الحدود الحقيقية واجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في

القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلاّ للقياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط، والفصل في اجناسها وفصولها وحدودها، واين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع؛ وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع الى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكّمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونه برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلاّ من القياس الشعري.

وبلغ الافراط في هذا الباب الى حد قال قائلهم: ان الله سبحانه أنزه ساحة من أن يدب في حكمه وفعله الاعتبار الذي حقيقته الوهم، فكل ما كونه تكويناً أو شرعه تشريعاً أمور حقيقية واقعيّة.

وقال آخر: ان الله سبحانه أقدر من أن يحكم بحكم ثم لا يستطاع من اقامة البرهان عليه. فالبرهان يشمل التكوينيات والتشريعيات جميعاً.

الى غير ذلك من الأقاويل التي هي لعمري من مصائب العلم وأهله، ثم الاضطرار الى وضعها والبحث عنها في المسفورات العلمية أشد مصيبة. انتهى. الميزان ج٥/٢٨١.

أقول: أنها لحقاً من مصائب العلم وأهله، وقد رأينا من يدعي ذلك في زماننا هذا، وكم من عاقل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء النظار يقول انه حصل على المعرفة من حيث النظر الفكري وهو غالط، وعجزه يكذبه مع صدقة.

وسنحقق رسالة الاعتباريات ليتضح لك ما قاله العلامة (قده) في الميزان، والتي بها تدفع شبهة تعدد القرآآت والتي بقي حلها مستعصي على الكل إلى زمان العلامة (قده)، نعم دفعها صدر المتألهين (قده) بلباسها الفلسفي.

يقول السيد العلامة (قده) في أواخر المقالة الخامسة من اصول الفلسفة والمذهب الواقعي بعد عرض شبهة تعدد القرآآت، ما نصه: «التغيّر المذكور في الشبهة يختص بمجموعة خاصة من الادراكات، وهي التي يكون مطابقها الخارجي من الأمور الاجتماعية

إذ لا ضرورة ولا كلية فيها، هذا.

ولـيعلم ايضاً انه يمكن ان يتألف برهان من مقدمات اكثرية غير دائمية وتنـتج نتـيجة اكثـرية يقينـية، كمـا ذكره المعلم الاول. إلاّ أنّ ذلك بوجه ما يرجع إلى الدائمي كما مر نظيره في القضية الجزئية.

التي نحـن نـوجدها...واما مجمـوعة الادراكـات الـتي يكون مطابقها خارج مجال الاجـتماع، وهي تتصف بالوجود والتحقق مع فرض وجود الإنسان أو عدمه، ومع فـرض وجود أي حي إجتماعي أو عدمه، أي أن وجود الحيوان المدرك وعدمه لا يؤثر في واقعيتها، فإن اختلاف بيئة الحياة والتربية والتلقين لا يؤدي على اختلافها. وايـضاح هـذه الفكـرة بـشكل تفصيلي يتطلب دراسة العلوم الادراكات باسلوب آخر وطريقة جديدة.. انتهت.

ودع عـنك الأقاويـل الـتي قـيلت في رد نظرية الادراكات الاعتبارية، فانها اقاويل لا يستحق أن يصغي اليها، وسنذكر بطلانها في تعليقتنا على رسالة الاعتباريات إنشاء الله تعالى بعد هذا الكتاب.

ولـيعلم ان السيد العلامة (قده) جعل نظريته في الادراكات الاعتبارية مدخلاً يدخل من خلالـه إلى القرآن الكريم (الكتاب التدويني) الذي هو خاتمة الكتب الإلهية والشرايع الـسّماوية، والى الإنـسان (الكتاب التكويني) الذي هو عصارة عالم الخلقة والايجاد، ولأجـل هـذا اسـتحقت هذه النظرية البكر في مجال المعرفة البشرية الوقوف عندها وقفة باحث منصف يقصد الحقّ إن وجده.

الفصل الخامس

في ان العلم اليقيني لا يحصل
إلا من جهة العلم بالسبب في ما له سبب

يجب ان تكون مقدمة البرهان مشتملة على السبب[1]، أي يكون العلم بها علماً عن سبب، إذا كان هناك سبب، فنقول كما بينوا: ان المحمول إذا لم يكن ثبوته للموضوع عن سبب، فهو؛ والاوجب في كون المقدمة يقينية، العلم بالسبب، وإلا فليكن مع عدم العلم بوجوده، فيمكن أنّ يكون معدوماً في نفس الامر مرتفعاً عنه، فيجوز ارتفاع التصديق، وقد فرض كونه يقينياً،هف. فإذن المطلوب ثابت.

وقد بان من ذلك: أنّ البرهان مؤلف اما من مقدمات تعطي سبب

١- هذا الشرط لا يحتاج إليه في برهان الإن المطلق (الملازمات العامّة) لأن برهان الملازمات العامّة لا سبب له، لأنه انتقال من أحد المتلازمين إلى المتلازم الآخر، فحكمه حينئذ حكم البديهي، نعم يحتاج إلى الشرط المذكور في برهان اللم المطلق، وقد ذكر الشيخ الرئيس (قده) في برهان الشفاء من المقالة الاولى من الفصل الثامن في الصفحة ٨٥، ابحاث متعلقة في الفصل المذكور في غاية الأهمية لم يتعرض إليها العلامة (قده) في هذا الفصل، فليراجع.

النتيجة أو لا تعطي، والاول يسمى برهان اللّم، والثاني برهان الإن.

فالبرهان ينقسم إلى لّم وإن، فلنعد إلى بيان احكام القسمين من البرهان.

* * * *

الفصل السادس

في أحكام برهان اللم

ولـيكن الكلام في الشكل الاول، فنقول كما بينوا: يجب ان تكون العلة المعطـاة علة الوجود[١] لا علة التصديق[٢] فقط، وذلك لأنّ كل موضوع علة لثبوت محمـوله علـى موضـوع نفـسه،وان لم يكن علة لوجود محموله عند موضـوعه، بـل علـة الجميع شيء آخر ثالث. إذ المحمول على المحمول على الـشيء، محمـول علـى ذلـك الشيء؛ سواء كان علة المحمول المحمول، او كان

١- مـرادهم مـن «علـة الوجود» هو كون الحد الأوسط في الواقع العيني الخارجي علة لثبوت الأكبر للاصغر، سواءاً أكان علة للحد الأكبر في نفسه أم لا، والكلام في مقام الثبوت، وبهذا لا يعطي برهان الإن بجميع أقسامه العلة في الوجود، لأن الانتقال فيه بعـد ادراك الملازمة من المعلول الى العلة أو من المعلول الى المعلول، ويسمى الأول الإن الدليل، والثاني برهان الإن على الاطلاق أو برهان الملازمات العامة.

٢- ومـرادهم مـن «علة التصديق» هو كون الحد الأوسط في الذهن يفيد المستدّل العلم بثبوت الأكبر للأصغر، والكلام في مقام الإثبات، ويسمى بهذه المناسبة الحد الأوسط بالواسـطة في الأثبات، وعليّة الحد الأوسط لثبوت الأكبر في الأصغر وظهوره فيه في مرتبة الذهن مشترك بين جميع الاقسام المتصورة التي تنشأها الملازمة بين الطرفين في الواقع العيني الخارجي.

شـيء آخـر هو العلة. وهذا المعنى لا يخلو عنه برهان او قياس. فبرهان اللم يعطي علة التصديق والوجود جميعاً، وبرهان الإن يعطي علة التصديق فقط.

ثم نقول كما ذكروا: ان هذه العلة يجب ان تكون علة تامة؛ إذ لو كانت ناقصة لم يجب بوجودها وجود المطلوب، فلا يحصل يقين، هف.

وقـد بان منه: أنّ برهان اللم السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة؛ إذ ارتفاعها - أي ارتفاع مجموع العلة - يوجب ضرورة ارتفاع المطلوب.

ثم نقـول كمـا ذكروا: ان هذه العلة يجب ان تكون علة لوجود المحمول للموضـوع، لا لوجـوده في نفـسه[١]، وذلك لأنّ الوجود في نفسه[٢] والوجود لغـيره معنـيان اثـنان، كمـا بـيّن في الفلسفة الاولى. وكما أنّ من الممكن ان يـتفارقا في ذاتهمـا، فمـن الممكـن ان يـتفارقا مـن حـيث علتهما، فلو كان الموضوع علة وجود المحمول في نفسه، ولم يكن علة لوجوده لموضوع آخر، لم يكـن ثبوت المحمول لموضوع الموضوع ضرورياً، كثبوته للموضوع، فلم يكن بالمطلوب يقين؛ هف.

مـثال ذلـك: انّ الـنار مـثلاً تحرق الحطب بالحركة والمماسة؛ فالحركة والمماسـة معلـولة للـنار وعلـة لوجود الاحتراق للنار، وليست علة لوجود

١- الظاهر ان المراد من الوجود في نفسه هو الوجود لنفسه، لأن الوجود لنفسه والوجود لغـيره كلاهما مندرجان تحت الوجود في نفسه، فلا معنى لأن يجعل الوجود في نفسه في عرض الوجود لغيره.

٢- أي الوجود لنفسه.

الاحتراق في نفسه، بل علة ذلك النار أيضاً[١][٢].

١- وهذا المثال ذكره الشيخ الرئيس (قده) في كتاب البرهان في الفصل السابع من المقالة الأولى، وهذا أصل يتبين به معنى «الواسطة في الفيض» الذي يعتقدون به أصحاب المذهب الحق مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) والذي يعطي معنى «مَنْ يظهر الحقّ في الخلق»، وهو أصل يشكل العمود الفقري عند أصحاب المدرسة المتعالية التي شيد أركانها المتأله صدر المتألهّين (قده) ومن قبله الفارابي، والمدرسة المعرفية التي أسس جذورها محي الدين بن عربي في كتابيه العظيمين فصوص الحكم والفتوحات المكية، والذي يقول عنهما ما نصه: «فوالله ما كتبت منه حرفاً إلاّ عن إملاء إلهي وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني، هذه جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسل، مشرعين ولا أنبياء مكلفين، فان رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فلا رسول بعده ولا نبيّ يشرّع ولا يكلّف، وإنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق، فالتنزيل لا ينتهي، بل هو دائم دنيا وآخره» انتهى. الفتوحات المكية: ج٣/٤٥٦.

وقد حققنا هذا المطلب بتمامية في كتابنا نظرية المعرفة (مخطوط).

٢- قد اتضح مما تقدم ان شرائط يقينية البرهان اللّم المطلق ثلاثة أمور:

الأوّل: ان يكون الحد الأوسط علة لظهور الأكبر للاصغر، سواءاً أكان علة للأكبر في نفسه أم لا.

الثاني: أن يكون معلوماً وبيناً وواضحاً.

الثالث: أن يكون علة تامة أو الجزء الأخير من العلة.

ثم اردف الشيخ الرئيس (قده) هذه الشرائط الثلاثة، بشرط آخر ذكره في فصل مستقل تحت عنوان «في ان العلم اليقيني بكل ما له سبب من جهة سببه» وذكر فيه ابحاث في غاية الدقة يكشف فيها كيفية حصول المغالطات التي دائماً ما تحصل ممن

وقد بان من ذلك: أنّ العلة يجب ان تكون وسطاً في القياس.

وقد بان من هيهنا: انّ برهان الان لو كان فيه علة فإنما هي الاكبر.

ثم نقول كما بينوا: ان نتيجة برهان اللم إذا جعلت كبرى لبرهان آخر، صار برهان لم أيضاً؛ وذلك لأن العلة لوجود امر لآخر علة بعينها لوجوده لكل ما يوجد له الآخر، لكن بواسطته، فإذا كان في النتيجة الاكبر موجوداً، فتلك العلة بعينها، علة لثبوت الاكبر للأصغر الثاني، الذي وجد له الاصغر الاول، لكن بواسطة الاصغر الاول[١].

لا خوض له في المسائل المنطقية، ولا متسلح بالاصول العقليّة. (يراجع برهان الشفاء/المقالة الاولى/ الفصل الثامن/ص٨٥).

١- هذا الحكم أصل مسألة مطروحة في منطق البرهان، ومفاده: انه متى تكون العلة البعيدة منتجة لليقين ومتى لا تكون.

أقول: مرة نريد أن نصل إلى (كلّ جـ أ) من الطريق التالي:

كل جـ ب × كل ب أ = كلّ جـ أ.

وأخرى نريد ان نصل إلى كلّ (جـ أ) من الطريق التالي:

كل جـ ب × كل ب د = كل جـ د.

كل جـ د × كل د أ= كلّ جـ أ.

وكان في المورد الأول نسبة (ب) إلى (أ) علة بعيدة، وفي المورد الثاني نسبة (د) إلى (أ) علة بعيدة أيضاً، ولكن الحكم المذكور يريد أن يقول المورد الثاني فقط هو المنتج لليقين دون المورد الأول، وذلك:

ان (د) وان كان علة بعيدة لـ (أ) إلاّ انه لما كان (ب) إلى (د) علة قريبة، كانت نسبة (د) إلى (أ) مبيّنة، فينتج اليقين.

واما في المورد الأول فإن نسبة (ب) إلى (أ) لما كانت بعيدة لم تكن مبيّنة، فلا تنتج اليقين.

الفصل السابع

في احكام برهان الإن

ولـيكن الكـلام في الـشكل الاول. فـنقول كما ذكروا: ان برهان الإن يحـتمل بحسب القسمة ان يكون عن مقدمات لا سبب لها او عن مقدمات لها سـبب؛ وعلـى الثاني، اما ان يكون الاكبر علّة للأوسط، او هما معاً معلولين لعلـة ثالـثة؛ والاوّل يـسمى عند جمهور المنطقيين دليلاً[1]، والثاني برهان ان

ومثاله: كلّ إنسان ناطق (مقدمة صغرى).

كلّ ناطق متعجب (مقدمة كبرى).

النتيجة: كلّ إنسان متعجب.

ثم نقول: كلّ كاتب إنسان (مقدمة صغرى).

كلّ إنسان متعجب (مقدمة كبرى).

والنتيجة: كلّ ناطق متعجب.

فتحصل: ان العلة البعيدة إذا كانت مبيّنة في قياس سابق عليها، فلا مانع ان تكون هناك سببية بين الاوسط والاكبر، ولكن بالواسطة.

واما إذا لم تكن مبيّنة بقياس سابق فلا تكون عليّة الأوسط للأكبر مشخصّة ومبيّنة، فحينئذ يختل معها شرط قياس اللم المطلق الذي تقدم ذكره فلا تنتج يقيناً.

١- ووجه التسمية لأجل ان المعلول يدلك على وجود العلة ويبينها، لا يشخصها.

مطلق[١].

ثم نقول كما بينوا: ان الدليل لا يفيد يقيناً بنفسه. وليكن (جـ ب)، (ب أ) و(أ) علة لـ (ب)، وذلك لأن (أ) حيث كان علة لـ (ب) كان ضرورة (جـ ب) متأخرة عن (جـ أ) وضرورة (جـ أ) المطلوب متأخرة عن ضرورة (جـ ب) الصغرى، فاليقين بـ (جـ أ) متأخرة عن اليقين بـ (جـ أ)، هذا دور؛ فإذن المطلوب ثابت.

ثم نقول كما بينوا: ان البرهان الذي اوسطه واكبره معلولا معاً لشيء ثالث، لا يفيد يقيناً بنفسه؛ وليكن (جـ ب)، (ب أ) و (ب و أ) معاً معلولين لشيء ثالث وهو (د) وذلك لأنّ ضرورة (ب أ) متوقفة على ضرورة (ب د) وعند ضرورة (ب د) تثبت ضرورة (جـ أ)، (ب أ) معاً في مرتبة واحد معاً، وكذلك اليقين بهما، وقد فرض ان اليقين بـ (ب أ) متقدم على اليقين بـ (جـ أ)، هف.

وقد بان من هيهنا: انّ القياس من احد المضافين او المتلازمين، وبالجملة كل شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر، ليس يفيد اليقين.

وقد بان أيضاً: أنّ القياس الذي اكبره علة لأوسطه او هما معلولا علة

١- ومرداه من الثاني، الأول من أصل القسمة، أي ان يكون القياس من مقدمات لا سبب لها؛ لأن القسم الثالث المذكور وهو ما إذا كان الاكبر والأوسط معاً معلولين لعلة ثالثة، فإنّ هذا القسم لا يسمى قياساً، فضلاً عن ان يسمى برهاناً لأن الأكبر فيه الحد إلى الاوسط لا يخلو اما ان يكون عينه أو يكون لازماً بيناً له، وعلى كلا الفرضين ينتفي الغرض الموضوع له القياس فلا يسمى حينئذ القياس في مورده قياساً.

ثالثة، ليس ببرهان البته؛ إذ لا يفيد اليقين. وان برهان الان يجب ان يتألف من مقدمات لا سبب فيها.

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من كتاب البرهان: «فإن كان الاكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته، لكنه ليس بيّن الوجود له، والاوسط كذلك للأصغر، إلا أنه بيّن الوجود للأصغر، ثم الأكبر بيّن الوجود للأوسط، فينعقد برهان يقيني، ويكون برهان إن، ليس برهان لّم» انتهى.

ثم اقول: حيث أنّ القياس المطلق ينقسم إلى اقتراني واستثنائي، والقضية المنفصلة محللة بوجه إلى المتصلة، وفي الشرطيات شكل اول يرجع اليه بقية الاشكال، كالحمليات، أمكن ان يقع في اقسام الاقتراني برهان لم وإن.

واما القياس الاستثنائي، فإما المؤلف من متصلة واستثناء، فحيث كان وضع العلة علة لوضع المعلول ورفعها لرفعه. فمن الممكن ان يقع فيه برهان لم، فإن كان فيه علة، والبرهان برهان لمّ، وجب ان تكون هي المقدم لو استثنى الوضع، والتالي لو استثنى الرفع[١].

مثال ذلك، قولنا: كلما كانت العلة موجودة فالمعلول موجود، لكن العلة موجودة، ينتج فالمعلول موجود.

قولنا: كلما كان المعلول موجوداً كانت العلة موجودة، لكن العلة ليست موجودة، ينتج فالمعلول ليس بموجود.

واما القياس الاستثنائي المؤلف من منفصلة وحملية، فحيث كانت

١- ب: أو استثنى الرفع بدل لو استثنى الرفع.

المنفـصلة محللـة إلى المتـصلة يتبين بذلك حكمه، فكلما استثنى وضع لأنتاج رفع وجب أن يكون الوضع علة؛ والرفع نقيض المعلول؛ او الوضع هو نقيض والـرفع هو المعلول. وكلما استثنى رفع لأنتاج وضع، فإن كان الرفع هو العلة فالوضع نقيض المعلول، وان كان الرفع نقيض ا لعلة فالوضع هو المعلول.

مـثال ذلـك من المنفصلة الحقيقية: اما ان تكون العلة موجودة واما ان يكـون المعلـول معـدوماً، لكن العلة موجودة، فالمعلول موجوداً، ولكن العلة ليست بموجودة، فالمعلول معدوم.

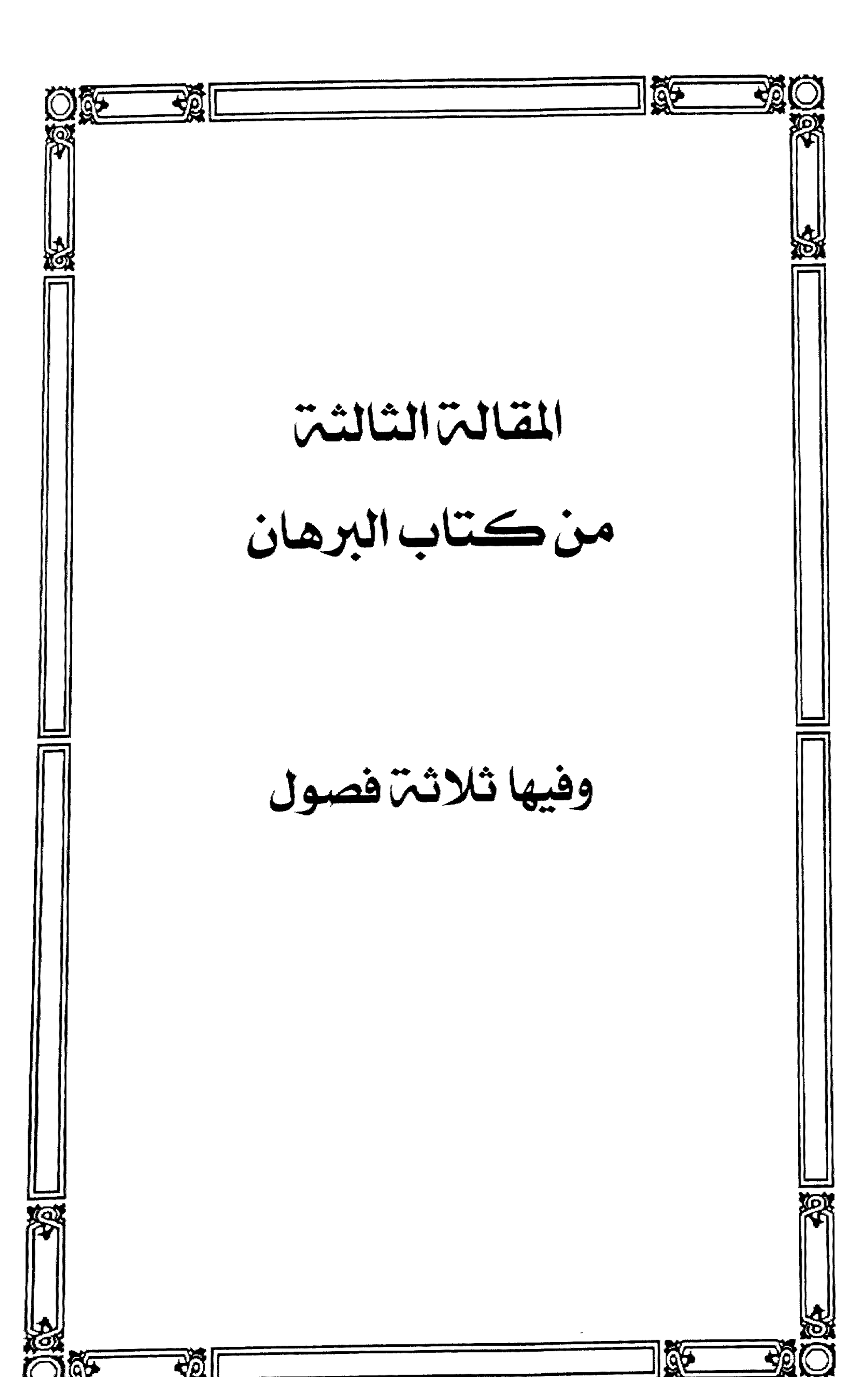
وقولـنا: امـا ان يكـون المعلـول موجوداً او تكون العلة معدومة، لكن العلة معدومة، فالمعلول ليس بموجود. ولكن العلة موجودة، فالمعلول موجود.

فتـبين مـن جمـيع ذلـك: أنّ بـرهان اللم كما يقع في الاقتراني الحملي والشرطي، كذلك يقع في الاستثنائي.

وامـا بـرهان الإن، فهـو ايـضاً يقـع في القياس الاستثنائي كما يقع في القـياس الاقتـراني، بـل يـزيد الاستثنائي، أنّ الدليل يوجب فيه اليقين دون الاقتراني.

مـثاله: كمـا كان المعلول موجوداً فعلته موجودة، لكنه موجود، وجهه ظاهر.

تمت المقالة الثانية



المقالة الثالثة

من كتاب البرهان

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الاول

في الغرض من هذه المقالة

قد مر في الفصل الاول من المقالة الاولى، أنّ للقياس البرهاني ثلاثة اقسام من الاحوال. وأنّ ثالثتها: أنّ القياس البرهاني في أي الاحوال والمواضع يفيد اليقين، وفي ايها لا يفيد، اعني شرائط البرهان من حيث وقوعه في موضع موضع وعلم علم؛ وهذه المقالة هي التي نبين فيها هذه الاحوال.

فنبين اولاً في فصل:

[مسألة ١]: حقيقة العلم البرهاني من حيث هو كذلك، إذ هو الحري بالبيان؛ واما غيره فلا برهان فيه حقيقة كما عرفت في المقالة الثانية.

[مسألة ٢]: وأنّ كل علم فله مباد تصورية وتصديقية خارجة عنه.

[مسألة ٣]: وأنّ المبادئ تنقسم إلى بينة وغير بينة.

[مسألة ٤]: وأنّ موضوع المسألة اما مساو لموضوع العلم، واما اخص، واما نوع منه، أو جزء، أو غير ذلك.

[مسألة ٥]: وأنّ المطالب في المسألة ثلاثة: مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم.

[مسألة ٦]: وان بينها ترتيباً.

[مسألة ٧]: وأنّ المبادئ يستحيل بيانها في نفس العلم بل توضع من غير بيان.

[مسألة ٨]: وأنّ المبادئ قد يوضع حدها ووجودها معاً، وقد يوضع أحدهما.

ويتبين بذلك كله.

[مسألة ٩]: أنّ في كل علم موضوعاً أول.

[مسألة ١٠]: وايضاً أنّ محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها.

[مسألة ١١]: وايضاً أنّ العلوم منتهية إلى علم اول.

[مسألة ١٢]: وايضاً أنّ بقية العلوم انما يقام فيها البراهين الشرطية.

[مسألة١٣]: وايضاً أنّ أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات ومباد.

[مسألة ١٤]: وايضاً أنّ كل برهان لا يتم مع قياس استثنائي.

[مسألة ١٥]: وايضاً أنّ موضوع المسألة إذا كانت أخص من موضوع العلم لم يكن بد هناك من قسمة ما.

[مسألة ١٦]: وايضاً أنّ العلم الالهي لا يتوقف على شيء من العلوم الجزئية، بل الامر بالعكس.

[مسألة ١٧]: وايضاً أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللمّ في العلم الكلي.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ العلوم قد تختلف بالعموم والخصوص والتباين، وأنّها ربما تشاركت في بعض المسائل.

[مسألة ٢]: وأنّ الاوساط المستعملة في براهين العلم اما أن تكون مساوية لموضوعه، أو مأخوذة على وجه تساويه.

[مسألة ٣]: وأنّ البرهان قد ينقل من علم إلى علم وكيفيته.

ويتبين بذلك:

[مسألة ٤]: أنّ المسائل العامة في العلم الأعم المتوسطة في براهين العلم الأخص، إذا أُخذت مخصصة، فهي مسائل بعينها من الأخص، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله تعالى.

* * * *

الفصل الثاني

في حقيقة العلوم البرهانية
وأجزائها وأحكامها من حيث هي علوم برهانية

أقـول: إنّ القـضية البرهانية حيث أنّ محمولها عرض ذاتي لموضوعها، والعـرض الذاتي لا يستغني في تصوره عن تصور موضوعه، أي أنّ موضوعه أو مقـومه مأخـوذ في حـده، أو هـو مأخـوذ في حـد الموضوع، فما يعرض المحمول بحيث لا يستغني في تصوره وعروضه عن الموضوع فهو عارض ذاتي بعيـنه للموضـوع، وكذلك المحمول على محمول المحمول وهكذا، وكذلك الأمر في جانب الموضوع؛ هذا.

وحـيث أنّ العـرض الـذاتي قد يكون أخص من موضوعه، أي يكون محمولاً على حصة من الموضوع، كما عرفت؛ فهو مع عوارض ساير الحصص علـى سـبيل التـرديد عـارض ذاتي لـتمام الموضوع المساوي. فهناك قضايا موضوع بعضها أو مجموع عدة منها عارض ذاتي لمحمول الاخرى، وتنتهي من فـوق إلى قـضية لا يكـون محمـول محمـولها لـو كان عارضاً ذاتياً لموضوع موضوعها، ومن تحت إلى قضية لا يكون محمول محمولها لو كان عارضاً ذاتياً

لموضوعها[١]، كما مر في الفصل الثالث من المقالة الاولى؛ وهذا هو الذي نسميه علماً.

وقد بان بذلك: أنّ في كل علم موضوعاً أول، يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتية له، وهذا هو الذي أراده المعلم الاول في حكمه بوجوب كون البرهان على المسألة من امور مناسبة للعلم، وأنّه لولا ذلك لم يحصل يقين.

نعم ربما يستراح إلى ذلك عند[٢] إعواز البرهان من امور مناسبة، وينفق في العلوم المتباينة كثيراً، فيكون القياس برهاناً في نفسه، غير برهان في ذلك العلم، هذا.

وظهر ايضاً: أنّ المحمول الأعم من موضوع العلم أو العارض له لأمر مساوٍ[٣]، خارجان عن العلم جميعاً.

وقد بان ايضاً: أنّ البراهين المستعملة في علم ما، يجب أن تثبت عوارض ذاتية لموضوعه.

وقد بان ايضاً: أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أي أنّ النسبة بين العلوم بنسبة ما بين الموضوعات. ويسمى العلم إذا كان أعم كلياً وعالياً وأشرفاً، والأخص جزئياً وسافلاً وأخساً.

وقد بان ايضاً: أنّ العلوم يجب أن تنتهي إلى علم أعم يبحث عن أعم

١- ب: «من قوله ومن تحت....إلى قوله لموضوعها» ساقطة في نسخة ب.

٢- ب: عن بدل عند.

٣- أ: او العارض الغريب له بدل العارض له لأمر مساوٍ.

الأشياء، وهو العلم الالهي الباحث عن احوال «الموجود من حيث هو موجود» وغيره تحته.

وقد بان من هذا: أنّ جميع العلوم الجزئية أنّما تقيم بالحقيقة براهين شرطية، لأنها على تقدير وجود المبادئ وصدقها.

ثم أقول: حيث أنّ كل مسألة علمية لا يجب ان تكون ضرورية، وكذلك كل مسألة نظرية لا يمكن أن تبين من قضية سابقة عليها متوسطة من نفس العلم، بل ربما بينت بقضية أخرى موضوعها خارج عن موضوع العلم، اما أعم، أو مساو معه، وكذلك القول في الحد، فبعض العلوم تحتاج إلى تصورات وتصديقات خارجة عن نفسه، وتسمى المبادئ التصورية والتصديقية.

وقد بان من ذلك وما مر، معنى ما ذكروه: أنّ أجزاء العلوم ثلاثة: الموضوعات، والمسائل وهي المحمولات المثبتة، والمباديء.

ثم أنّ المبادئ إما بينة بنفسها وإما نظرية، والمبادئ البينة تسمى علوماً متعارفة، وأقدم الجميع هو قولنا: إنّ السلب والايجاب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، لرجوع كل نظري وضروري اليه، ولذلك لا يذكر صريحاً في برهان[1]، كما أنّ شكل القياس لا يذكر صريحاً إلا في مخاطبة معاند.

١- وهذه نكتة تشكل العمود الفقري عند أصحاب المنهج البرهاني، وهي الأساس في حصول المعرفة اليقينية في كلّ برهان، ولأجل ذلك قلنا ان سنخ المعرفة بها هو من سنخ المعرفة الحضورية لا الحصولية.

وهذا هو الذي أوجب انتقال صدرا في فلسفته المتعالية إلى مبناه القائل: «إن العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة». وفرّع عليها نظرية الإنشاء (الإبداع) وقد

وقد بان من ذلك: أنّ شيئاً من البراهين لا يتم من غير إستثناء، وهو القياس المشتمل على أول الأوائل.

واما المبادئ النظرية فتبين في موضع آخر، أي علم آخر؛ وإنما توضع في العلم التي هي مبادِ له وضعاً على سبيل التسليم؛ فإن كان إستعماله مع إستنكار مع المتعلم سميت «مصادرات» وإلاّ فـ «اصولاً موضوعة»، هذا. واما لم ذلك، فيسيجيء.

ونعود إلى تفصيل أجزاء العلوم فنقول كما ذكروا: ان موضوعات المسائل أما أن تكون عين موضوع العلم، أو عارضاً ذاتياً له، أو نوعاً له، أو جزءاً له بما أنّه جزء. فما كان مساوياً معه فهو، وان كان أخص فهو بنفسه عارض ذاتي لحصة من الموضوع. وحيث كان من الواجب المساواة ليكون ذاتياً، فلابد من عوارض ذاتية للحصص الاخرى حتى يكون المردد بين الجميع ذاتياً لنفس الموضوع.

وقد بان من هيهنا: أنّه في مثل ذلك لابد من قسمة للموضوع، وفي الجميع من العارض والنوع والجزء لابد من محمولٍ لا يستغنى عند تصور موضوعه عن تصور الموضوع الاول.

ثم نقول كما ذكروا: أن المسائل، وهي المحمولات المثبتة في العلوم لموضوعاتها او نفس القضايا المذكورة، حيث أنّها في بيانها بنفسها أو تبيّنها بالبرهان تحتاج إلى يقين، فهي مما يسأل عنها ويطلب، والمطلب اما عن

تسمى بنظرية التعالي، وهي سارية في المسائل الفلسفية كسريان الوجود في عالم الامكان.

ماهيتها أو عن وجودها في نفسه أو لغيره هذه جملتها.

وتفصيل المطالب كثيرة بكثرة أصناف السؤال، مثل مطلب ما وهل ولم وأي وأين ومتى ومن، لكن الأصول ثلاثة: "مطلب ما"، "ومطلب هل"، "ومطلب لم"؛ وكل واحد من الثلاثة على قسمين.

"فمطلب ما" على قسمين:

أحدهما: "ما الشارحة"، ويسئل بها عن معنى اللفظ بحسب الوضع.

والثاني: "ما الحقيقية"، ويسئل بها عن ماهية الشيء.

"ومطلب هل" قسمان:

أحدهما: "هل البسيطة"، ويسئل بها عن وجود الشيء.

والثاني: "هل المركبة"، ويسئل بها عن وجود شيء لشيء.

"ومطلب لم" قسمان:

أحدهما: "لم الثبوت"، ويسئل بها عن علة الوجود في نفس الأمر.

والثاني: "لم الاثبات"، ويسئل بها عن علة التصديق.

ووجه الرجوع إلى الثلاثة ظاهر مما مر.

ثم أنّ مطلب "ما الشارحة" متقدمة على مطلب "هل"، إذ لو لم يعرف معنى اللفظ، لا يسئل عن وجوده بوجه.

ومطلب "هل البسيطة" متقدمة على مطلب "ما الحقيقية"، إذ مالا وجود له، لا ماهية له؛ وهو ظاهر، وسيجيء بيانه ايضاً في الفصل الاول من المقالة الرابعة.

فالحد قبل إثبات الوجود "شرح إسم". ومطلب "ما الحقيقية" متقدمة على مطلب "هل المركبة"، إذ ما يعلم الشيء حقيقة، لم يطلب وجود شيء له،

واحكامه.

وأما مطلب "لم" مطلقاً فمتقدمة مطلب "هل" مطلقاً بوجه؛ وذلك لأنّه لولا علة التصديق لم يقع تصديق بوجود مطلوب؛ ومتأخرة من وجه، وذلك لأنّ طلب العلة في الوجود أنما يكون بعد الوجود.

ومن هنا يظهر: أنّ مطلب "لم الاثبات" متقدمة على مطلب "لم الثبوت"، وربما يجتمعان معاً كما في برهان اللمّ، وربما يفترقان كما إذا علم حكم بضرورة حس أو غير ذلك، ثم طلب علته، فالبرهان المفيد لذلك يفيد علة الوجود فقط.

ثم نقول كما ذكروا: ان المبادئ حيث كانت متوقفة عليها التصديق امتنع ان يطلب إثباتها في نفس العلم بل يوضع فيه وضعاً كما مر ذكره؛ ولا في علم اخص منه موضوعاً إلا على وجه غير دائر، بل في علم أعم منه.

ثم ان المبدأ من الجائز أن يكون مبدئاً لبعض المسائل، أو لجميعها.

وإذا كان مبدئاً لبعضها فما يتوقف عليه هو ذلك البعض، فمن الجائر أن يكون هذا القسم من مسائل العلم. وحيئنذ فيتبين في نفس العلم، ولا يوضع له "هلية" في المبادئ، بل انما يوضع "ماهيته الحقيقية" مثل موضوعات سائر المبادئ. واما القضايا بما هي قضايا، فلا ماهية لها بل انما يوضع وجودها.

فتبين: أنّ من المبادئ ما يوضع في العلم حده ووجوده معاً.

ومنها: ما يوضع حده فقط، ومنها: ما يوضع وجوده فقط.

وقد بان مما مر: أنّ العلم الالهي لا يتوقف على شيء من العلوم السالفة، بل هو الذي يعطي حدود الجميع ومقدمات براهينها.

نعم يكن أخذ مبدءٍ ما من بعض العلوم التي تحته لبيان بعض مسائلها، وإعطاء التصديق. كما أنّهم يأخذون مقدّمات من الهيئة المتوقفة على الحساب والهندسة والمناظر لبيان حال العلويات؛ ومقدّمات طبيعية وهندسية في بحث الهيولى والصورة وإبطال الجزء، لكنا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللم فيه مدخل، واخذ الجميع على حسب ما هي عليه في نفس الامر، وجب ان يترتب العلوم على حسب الأعم فالأعم، لأنّ حمل العام أقدم من حمل الخاص، وعلة الأعم يجب ان تكون أعم.

وقد بان من هيهنا: أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللمّ في العلم الكلي.

* * * *

الفصل الثالث

في اختلاف العلوم وتشاركها
ونقل البرهان من علم إلى علم

فنقول كما بينوا: قد عرفت أنّ العلوم يمكن أن تختلف بالعموم والخصوص والتباين، والأمر على ذلك في نفس الأمر لوجود هذا الاختلاف بين الأشياء في إنفسها.

ثم أنّ من الممكن أن يتحيث شيء واحد بحيثيتين، يكون محموله بأحديهما من عوارض - ما هو أعم منه- الذاتية دون الاخرى، كما أنّ الإنسان من حيث يعرضه الوجود، هو ومحموله من عوارض «الوجود من حيث هو وجود»، ومن حيث يعرضه الانفعال المزاجي ليس محموله من عوارض الوجود المطلق.

وأيضاً، كل قضية كلية تنحل إلى قضايا جزئية من جزئيات المحمول، المحمولة على جزئيات الموضوع؛ كما مر في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

وقد بان بذلك: أنّ المسائل العامة في العلم الأعم المتوسطة في العلم الأخص هي بعينها مسائل في العلم الأخص إذا اخذت جزئية.

وتبين من جميع ذلك: أنّه يمكن أن يشترك علمان أعم وأخص في بعض

المسائل، كما أنّ الفلكيات والبسائط العنصرية يبحث عنها العلم الالهي في البحث عن ترتيب الوجود، والعلم الطبيعي في فن السماء والعالم، وعلم الهيئة.

ثم اقول: إنّ الوسط المأخوذ في المسألة عند اقامة البرهان عليه، إما أن يكون مساوياً لموضوع العلم، الذي هو بالحقيقة أصغر، أو يكون أعم أو أخص في نفسه؛ فإن كان مساوياً فإن احتاج إلى وسط آخر مساو، وهكذا حتى ينتهي إلى وسط مساو ضروري الثبوت، كان الجميع مسائل من ذلك العلم بالضرورة؛ وان لم يتسلسل المساويات انتهى إلى أعم أو أخص كالقسمين الآخرين، كما هو الغالب والاعم من موضوع العلم لابد ان يتخصص به، حتى يكون مساوياً وذاتياً بالضرورة. كالسواد للغراب وهو أعم، فيتخصص بالسواد الذي تقتضيه الطبيعة الغرابية.

والأخص من موضوع العلم، لابد ان يكون مساوياً لموضوع المسألة مثلاً، ويكون هو مع غيره بالترديد مساوياً لموضوع العلم، ويكون الكلام فيه كالكلام في المساوي.

ثم نقول كما ذكروا: ان الوسط الأعم يجب أن يعرض لموضوع أعم، فيكون مسألة علم أعم. وعند إقامة البرهان على مسألة في علم إخص يؤخذ ثم يتخصص حتّى يساوي الموضوع؛ وحينئذ فإن أحيل بيان الصغرى او الكبرى مثلاً إلى العلم الأعم كانت المقدمة اصلاً موضوعاً ويقال له: نقل البرهان من علم إلى علم.

وان بينت بالبيان التام، فمقدماته لا محالة مقدمات مخصصة من العلم الأعم، بحيث لو الغي التخصص عن المقدمات كان البرهان بعينه برهاناً في العلم الاعم على مسألة منه؛ لأن كل حكم كلي على موضوع كلي، ينحل

إلى احكام جزئية على جزئيات الموضوع، كما مر، ويقال لهذا ايضاً: نقل البرهان من علم إلى علم.

مثال ذلك: المقدمات المأخوذة من علم الهندسة لبيان أحوال زاوية البصر، بحيث لو ازيلت الخصوصية كان برهاناً هندسياً محضاً على مسألة هندسية محضة؛ هذا. وكيف كان، يجب ان يكون العلم المنقول اليه البرهان تحت العلم المنقول عنه للعموم[1].

تمت المقالة الثالثة، والحمد لله

١- وهذه المسألة المبحوث عنها في المقام والتي تسمى بـ (نقل البرهان) كثر احتياجها في الازمنة السابقة بسبب اشتغالهم في علوم كثيرة، لها اشتراك مع بعضها في تحقيق المسائل العقلية اليقينية، وقد تُجنب في زماننا الخوض في اكثر تلك العلوم التي استفيد منها في مسألة (نقل البرهان)، فقلت الحاجة اليها في زماننا هذا عند الاشتغال بالعلوم العقلية.



المقالة الرابعة
من كتاب البرهان

ويبحث فيها عن الحد
وفيها أربع فصول

الفصل الاول

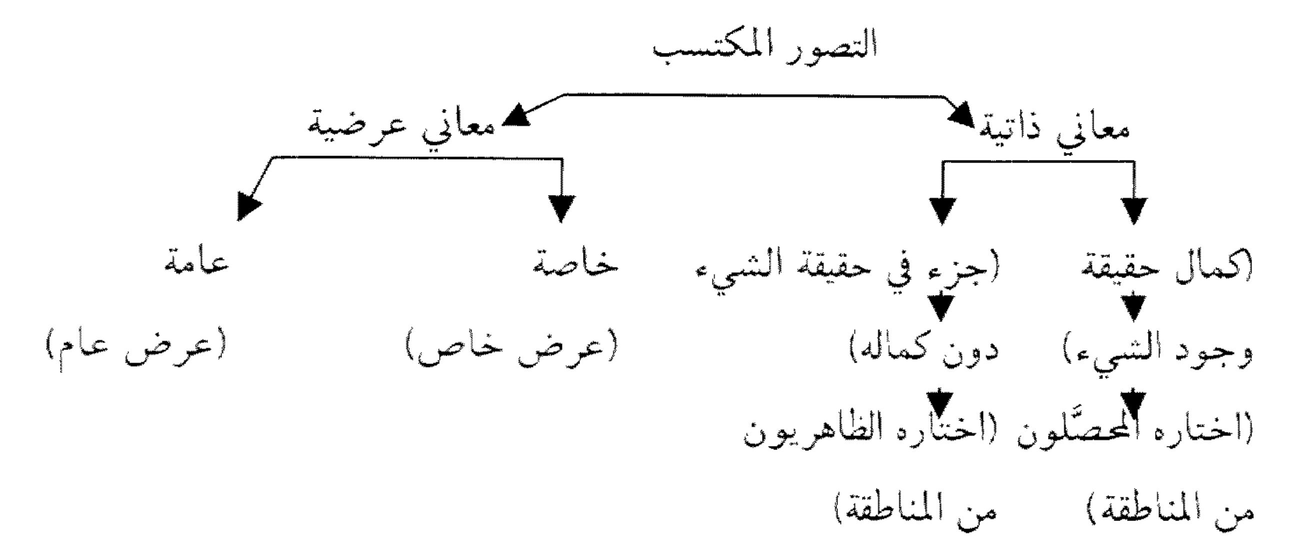
في الغرض من هذه المقالة

قد مر في أول الكتاب أنّ القول الذي يوجب تصور المطلوب، أعني المعرِّف، قد يوجب تصوره بأمر ذاتي له، وقد يوجبه بأمر خارج عنه، والموجب بأمر ذاتي له، إما أن يوجب بتمام الذات أو ببعضه. والموجب تصوره بتمام الذات يسمى حداً تاماً، والباقي إما حداً ناقصاً إن أوجب التصور ببعض الذات، أو رسماً تاماً إن كان مركباً من ذاتي وخارج عرضي، أو رسماً ناقصاً إن اقتصر على العرضيات فقط[1].

---

[1]- المخططان التاليان يوضحان لك ما يرتبط بالتصور المكتسب، وأقسامه المتصورة:

أ) المخطط التالي يوضح لك ما يرتبط بالتصور المكتسب:



والغـرض مـن هذه المقالة بيان الاحوال العارضة للحد التام من حيث هو حد تام.

فنبين فيها في فصل:

[مسألة ١]: أنّ الماهية لها معنيان:

أحدهما: المقول في جواب «ماهو» وهي التي للمهيات الحقيقية.

وثانـيهما[1]: «مـا بـه الـشيء هو هو»؛ وهذا موجود لكل شيء دون الأول.

[مسألة ٢]: ويتبين بهذا، ان لا ماهية لما لا وجود له.

[مسألة ٣]: وأيضاً أنّ لا حد لغير المهيات الحقيقية.

ب) المخطط التالي يوضح لك جميع الاقسام المتصورة في التعريف:

القول المفصَّل المتسعمل في تمييز الشيء وتعريفه

تمييزه للمعرَّف تميّزاً عن الكل

ذاتيات

عند الظاهرين (حد تام)

عند المحصَّلين

شموله على جميع الذاتيات اشتمالاً لا يشذ عنه شيء (حد تام)

لا (ليس بحد تام)

عرضيات

تمييزه للمعرَّف تمييزاً للبعض دون البعض

ذاتيات (حد ناقص)

عرضيات (رسم ناقص)

١- وثانيهما غير موجودة في كلا النسختين.

[مسألة ٤]: وأيضاً، أنّ الحد منعكس على المحدود.

[مسألة ٥]: وأيضاً، أنّ شيئاً واحداً لا يكون له اكثر من حد واحد.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ التصور مثل التصديق، ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إلى الضروري.

[مسألة ٢]: وأن للحد من حيث لفظه ومعناه شروطاً.

[مسألة ٣]: وأنّ الحد قد يكون حداً حقيقياً، وقد يكون حداً منطقياً.

[مسألة ٤]: ويبيّن به معنى ما قيل: إنّ لا حد للمهيات البسيطة.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: مناسبة الحد والبرهان.

[مسألة ٢]: وأنّ الحد قد يزيد على المحدود.

[مسألة ٣]: وأنّ الحد لا يكتسب ببرهان.

[مسألة ٤]: ويتبين بذلك، أنّ أجزاء الحد أيضاً لا يكتسب ببرهان.

[مسألة ٥]: وأيضاً، أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الجزء، لا جزئية الجزء، وكذا في الحد.

[مسألة ٦]: وأيضاً، أنّ اجزاء الحدود المنطقية يمكن ان تكتسب بالبرهان، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله.

الفصل الثاني

في معنى الحد

أقـول: إنّ هذه الامور الموجودة في الخارج، التي يترتب على كل منها أحكام وآثار خاصة، مثل الإنسان والنخيل، في كل واحد منها معنى به يكون هـو، مـا هـو مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان[1]، فلو ارتفع شيء منها زال ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء بالضرورة[2].

ثم أنّـا نعلـم بالضرورة أو ببرهان يقيني، أن ذلك الشيء يوجد ويعدم، ويكـون في الخـارج وفي الذهن. وذلك المعنى هو هو، اعني أنّه لا يسلب عن نفـسه عـند فـرض نفـسه. وهـذا حكم ضروري في نفس الامر. فينتج: أنّ الوجـود وغيره خارج عما به الشيء هو هو، أي عن ذاته: وهذا امر موجود لكل معنى من المعاني وشيء من الاشياء.

ثم أنّ الـضرورة او الـبرهان اليقـيني، حـيث أدى إلى أنّ الموجـود في

١- ب: «بها هي ما هي مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان» بدل «في كلّ واحد منها معنى به يكون هو ما هو مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان».

٢- ب: «زال ذلـك الـشّيء بالـضّرورة» بـدل «زال ذلك الشّيء عن كونه ذلك الشّيء بالضّرورة».

الخـارج هـو الماهـية الـتي يترتب عليها الاثار، او هو نفس الوجود، وأنّ ما ليس له في ذاته ذلك[١]، موجود بالعَرَض[٢]، سواء كان ماهية متحدة بالوجود في الخارج، او معنى آخر من المعاني التي ينتزعها العقل بواسطة المهيات؛ انتج ذلك: أنّ الماهيات والمعاني التي حكمها ما مر، أنّما تثبت ذاتها واحكامها بعد ذلـك، وتكـون هـي ما هي بالوجود لا بدونه[٣]؛ إذ لا نفس لها بغيره، حتّى يثبت لها حكم. وهذا لا ينافي الحكم السابق المطابق لنفس الامر. وهذا المعنى مبين أيضاً بوجه في الفلسفة الاولى.

وكـيف كـان، فينـتج ذلك، أنّ الماهية تستعمل على وجهين بالاشتراك اللفظي:

احـدهما: الماهـية التي تتحد بالوجود، ويترتب عليها الآثار، وهي التي يقال في جواب «ماهو».

والـثاني: مطلـق «ما به الشيء هو هو» فيشمل الموجود وسائر المعاني غـير الماهـيات الحقيقية ايضاً. فللوجود ماهية بهذا المعنى، وهي التي بها هو

١- أي لا يتصف بإن موجوديته موجودية بالذات.

٢- أي انه وان اتصف بالوجود، ولكن واقع الوجود مسلوب عنه.

٣- أي ان الوجود لازم لها، ولا تتصور من معنى اللزوم في المقام هو التأخر عن الملزوم، بـل شـيء آخر، ذكره المصنف (قده) في نهاية الحكمة (ج١/ص٥٩) تعليقة الاستاذ غـلام رضـا فـياض (حفظـه الله)، حيث قال ما نصه: »وبذلك يظهر ان الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها« فليتدبر.

هو. ونعني بالحد الذي هو من المعقولات الثانية[١]، المعنى الاول؛ وهو ما يقال في جواب «ما هو»[٢].

وقد بان من ذلك: أنّ لا ماهية لما لا وجود له، بل الحد قبل بيان الوجود شرح إسم، ويصير حداً بعده[٣].

١-أي المعقولات الثانية المنطقية.

٢-أو لصدر المتألهين (قده) في حكمته المتعالية، اصطلاح آخر للماهية غير ما تقدم من المصنف (قده) اشار اليه العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة (ج١/ص٦٩) تعليقة الاستاذ غلام رضا فياض (حفظه الله) وهي عبارة عن نفس النقص في المرتبة الوجودية، كما ذهب اليه المحقق الفيلسوف عبد الكريم الزنجاني (قده) في دروسه الفلسفية.

٣-أي يصير (ما الحقيقية) وليس المراد من شرح الاسم ها هنا هو التعريف اللغوي المأخوذ من معاجم اللغة، بل المراد منه ما يوضعه صاحب الفن بعنوان المباديء لفنه، وان كان المعنى اللغوي دخيلاً فيه، وبالتالي فانه يرجع الى تبيانه الى صاحب كل صناعة كما فعل الخواجة الطوسي (قده) في تحريره لكتاب اصول اقليدس في فن الهندسة.

ومثاله: المثلث في اللغة يطلق ويراد منه ما ثلث، وأما بحسب الاصطلاح فمعناه السطح المحدود من جهات ثلاثة.

أو الدائرة في اللغة هي اسم لما يحيط بالشيء ويدور حوله كما في تاج العروس (ج٦/ ٤١٤)، وبالاصطلاح ما ذكر في اصول اقليدس (صفحة/ ٣). حيث قال: الدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة ليتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه، وذلك الخط محيطها وتلك النقطة مركزها، والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في جهتيه إلى المحيط قطرها، وهو بنصف الدائرة ويحيط مع نصفي

وقد بان ايضاً: أنّه لا حد لما ليس بماهية حقيقية يترتب عليها الآثار، مثل المعاني الاعتبارية[١].

وقد بان ايضاً: أنّ الحد منعكس كلياً على محدوده، أي يوضع كلياً كما يحمل كلياً.

وقد بان ايضاً: أنّ ماهية واحدة لا يكون لها اكثر من حد واحد، وبالعكس.

المحيط بكل واحد من النصفين، والوتر هو الذي لا يمر به ويحيط مع قسمي المحيط بقطعتين اصغر واكبر من النصف انتهى.

وقد يطلق شرح الاسم ويراد منه التعريف غير الحقيقي (التعريف اللفظي) وهو التعريف الذي لا يعطي للذهن شيئاً جديداً، ووظيفته تحديد مدلول اللفظ.

١- المعاني الاعتبارية: هي تلك المعاني التي ليست لها ذات حقيقية في الخارج لتكون منشأ للأثر كي يترتب عليها، بل تنشأ بتدخل العقل، فالعقل يفرض لها وجوداً في الخارج لكي يرتب عليها الآثر لأجل حفظ النظام، وتقيد بقيد "العقلائية" تمييزاً لها عن المعاني الاعتبارية "العقلية" المندرجة تحت المعاني الحقيقية.

وقد استبدل العلامة (قده) هذا المعنى من المعاني الاعتبارية بمعنى جديد، بنى عليه تفسيره الميزان، وفيه فوائد جمة لا تحصى.

الفصل الثالث

التصور كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي اليه

أما إنقسامه اليها فقريب من الضرورة، واما إنتهاء النظري إلى الضروري، فلمثل ما مر في الفصل الثاني من المقالة الاولى.

ثم نقول كما ذكروا: إن الحد حيث كان لبيان ماهية المحدود، فله جهتان: جهة لفظ وجهة معنى.

ويشترط فيه من الجهة الاولى، جميع ما يتوقف عليه التعريف أو التعرّف، من كون اجلى، فلا يكون بالمساوي معرفة. واخفى. وأن ينطبق اللفظ والصورة الذهنية على المحدود[1]، فلا يكون بالمباين، وكل ما هو غيره، والمجاز، والاستعارة، والكناية، وغير ذلك.

ويشترط فيه من الجهة الثانية، جميع ما برهن عليه في مقالة الماهية من الفلسفة الاولى، من أحكام الذاتيات، فقد برهن هناك على أنّ الذاتي بيّن الثبوت، وأنّه متقدم في الوجودين خارجاً وتصوراً، وأنّ الماهية قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة.

١- أ: او الصورة الذهنية على المحدود.

وأنّ المركبة تتركب من جنس وفصل، وأنّ الماهية لا تتركب من اجناس فقط، ولا من فصول فقط، وأنّ الجنس والفصل منهما ما هو قريب ومنهما ما هو بعيد، والتام فيهما هو القريب.

وأنّ الجنس الواحد لا يتحصل بأكثر من فصل، وأنّ الفصل الواحد لا يُحصِّل اكثر من جنس.

وأنّ الماهية الواحدة لا تتركب من أجزاء إلى غير النهاية.

وقد بان من ذلك، معنى قولهم: إنّ الماهيات البسيطة لا حد لها، إذ الواقع في حدها يجب أن يكون نفسها، فيكون مساوياً في المعرفة مع المحدود، هف.

ثم نقول كما ذكروا: قد مر في الثاني من المقالة الاولى، أنّ كثيراً من الماهيات غير متصورة لنا بالكنه، بل بوجه، وينتج ذلك: أنّ الماهيات التي شأنها ذلك، إذا حدت يجب ان يوضع مكان الذاتي فيها خاصته، ولا سيما الفصول، فيوضع مكان الفصل الخاصة القريبة، ويسمى فصلاً منطقياً. وربما كان خاصتان متساويان في القرب فيوضعان معاً، كما إتفق في تحديدهم الحيوان بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة، فيكون الفصل متعدداً.

* * * *

الفصل الرابع

في مناسبة الحد والبرهان وزيادة الحد على المحدود واكتساب الحد بالبرهان

فنقول كما ذكروا: إن الحد حيث أنّه يشتمل على ماهية الشيء في نفسه، وكمال ذاتياته، فالأمور التي هي علل وجود الشيء، خارجة عنه بالضرورة، لكن الغرض من التحديد، حيث كان إعطاء تصور الشيء مطابقاً لوجوده في الأعيان؛ ووجود غالب الأشياء مربوط بعلله حتّى يتخصص بواسطتها ويتحصَّل بها ذاتاً محصلة، فيكون المعنى المشتمل لعللها المحصّلة إياها يفيد فائدة الفصل، ويلوح منه المعلول، أعني الشيء نفسه. ثم إذا وضع الشيء أيضاً كان بمنزلة كمال الحد، ونتيجة لذلك.

مثال ذلك: انا نحدد الخسوف، فنذكر علة وجوده، وهي «حيلولة الارض بينه وبين الشمس، وإشتمال مخروط الظل عليه»، بعدما نذكر نفس المعلول، وهو «انمحاق الضوء الواقع».

فنقول: الخسوف إنمحاق ضوء القمر المستفاد من الشمس بواسطة حيلولة الارض بينه وبين الشمس واشتمال المخروط عليه.

وهذا المسلك بعينه،إذا سلكناه في البرهان كان بقياسين. وعلى عكس

الترتيب في الحد. فنضع اولاً العلة، ونستنتج منها (الكمال المذكور) المعلول، ثم نستنتج منه وجود الموضوع المحدود، فنقول:

القمر حالت الارض بينه وبين الشمس، وكلما كان كذلك انمحق الضوء، فالقمر منمحق الضوء، وكلما كان كذلك حصل الخسوف، فالقمر منخسف، فيقع في القياس العلة، ثم المعلول، ثم الموضوع، على عكس ترتيب الحد، ويسمى المعنى المشتمل على العلة مبدأ البرهان، لتوسطه فيه، والمعنى المعلول نتيجة البرهان لكونه نتيجة القياس الاول. وهذا هو المشاركة بين الحد والبرهان.

وإعلم: أنّ برهان اللم كما عرفت، يجب أن يشتمل على تمام العلة التي بها يصير المعلول ضرورياً، وكذلك الحد التام. والعلة التامة هي مجموع العلل الأربع: الفاعل والغاية والصورة والمادة في المركبات الخارجية وما يتلوها، وإلاّولان فقط في البسائط. وتفصيل ذلك إلى الفلسفة الاولى، ويكون حينئذ الحد هو الوسط في برهان اللمّ.

ثم نقول كما ذكروا: إن صورة كل شيء الصحيحة[١]، حيث كانت هي التي تطابق العين، والاعراض والجواهر التي وجودها لغيرها ممتنع الانفكاك عن محل قابل لها، كان لابد في تحديدها من ذكر الموضوع والمحل؛ وهو الذي لا يتم الموجود له إلا به.

ومثال ذلك: تحديد القوس بأنّه «قطعة من الدائرة» فيكون الحد زائداً على المحدود، ومن هذا القبيل أيضاً توسيط العلل كما مر.

١– ب: الصحيحة ساقطة.

ثم نقـول كما ذكروا: إن الحد لا يكتسب ببرهان، وذلك لأن الحد أوّلي الثبوت للمحـدود، والـبرهان لا ينـتج الاوّلي، إذ الاوّلي لا يكـون مطلوباً. وأيضاً البرهان المنتج للحد، أصغره المحدود، واكبره الحد بالضرورة، والاوسط إما أن يكون هو المحدود أو الحد او غيرها؛ وعلى الاول يلزم المصادرة على المطلوب الاوّل. وعلى الثاني؛ يلزم إما ذلك، وإما ان يكون لشيء واحد اكثر مـن حـد واحـدٍ، وهـو ممتنع كما مرَّ في الفصل الثاني من هذه المقالة. وعلى الـثالث، إمـا أن يـبين أنّ الحـد حـد، كقولنا: كل إنسان ضاحك مثلاً، وكل ضـاحك فهو محدود بالحيوان الناطق. وإما أن يقتصر على الحمل كقولنا: كل إنـسان ضاحك، وكل ضاحك فهو حيوان ناطق. فإن بين أنّ الحد حد، كانت الكـبرى كاذبة، إذ حد الشيء لا يكون حداً لغيره كما مر، وان لم يبين لم يفد أنّه حد.

فتبين، أنّ الحد لا يكتسب ببرهان[1].

وقـد بان: أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الحد أو جزئه. وأما كونه حداً او جـزء حد فلا، إذ فرق بين كون الحيوان مثلاً محمولاً على الإنسان وكونه جنساً قريباً له، فإن الاوّل بيّن، والثاني غير بيّن.

١- وقـد ذكـرت هـذه المـسألة من صناعة البرهان ببيان مختصر، بأن يقال: البرهان لا يكـون إلاّ مـن القـضايا وهي المقدمات والحدود الثلاثة. فإذا وجد الاوسط فهناك بالضّرورة حمل، وإن لم تشتمل المقدمات على حمل فليست بقضايا فلا يكون برهاناً، والتـركيب الحـدي المفـروض لـيس فـيه حمل فلا قضيّة فلا برهان. (راجع: رسائل الـشجرة الإلهـية في علوم الحقائق الرّبانيّة للحكيم شمس الدّين محمد الشهرورزي: ج ١، ص ٣٩٤).

وقد بان من هاهنا: أنّ اجزاء الحد مثل الحد، لا يكتسب ببرهان.

وقد بان منه، ومما مر: أنّ الحدود المنطقية وأجزائها يمكن أن تكتسب بالبرهان.

وليكن هذا آخر الكلام في كتاب البرهان.

ووقع الفراغ من تحريره ليلة الاضحى المباركة في كربلاء المشرفّة، ومن إستنساخه يوم الاحد الواحد والعشرين من ذي الحجة في عتبة الغري المقدسة، عام تسع واربعين وثلثمائة بعد الألف الهجرية. والحمد لله على التمام والصلوة على محمد وآله والسلام[1].

١- وقد انتهينا من تحقيقه والتعليق عليه، واجرينا المقابلة بين النسخ مع سماحة الشيخ يوسف الحسيني (حفظه الله تعالى) شكر الله سعيه، في ليلة العاشر من محرم الحرام سنة (١٤٢٨هـ ق) في مدينة قم المقدّسة، ذكرى شهادة خامس الخمسة العبائية، موضع سر الرسول،حافظ الدين ومعدن الفضائل، النور المتوحّد بالهمة العلياء، مركز عالم الوجود، سر الواحد والموجود، نور الله، وسرّه الاتم، المتحقق بالكمال الاعظم، نقطة دائرة الازل والأبد، فاتحة كتاب الشهادة، والي ولاية السيادة، كهف الامامة، وصاحب العلامة، كفيل الدين، ووارث خصوصيات سيد المرسلين، والخارج عن محيط الاين، وللوجود انسان العين، مطلب المحبين، ومقصد العشاق، المقدّس عن الشين ابي عبد الله الحسين عليه السلام، وانا العبد الفقير غالب الكعبي، وان الحمد لله رب العالمين.

الفهرس

المقالة الأولى

من كتاب البرهان وفيها فصول خمسة:

المقالة الثانية

من كتاب البرهان وفيها سبعة فصول:

المقالة الثالثة

من كتاب البرهان وفيها ثلاثة فصول:

المقالة الرابعة

من كتاب البرهان ويبحث فيها عن الحد وفيها أربع فصول:

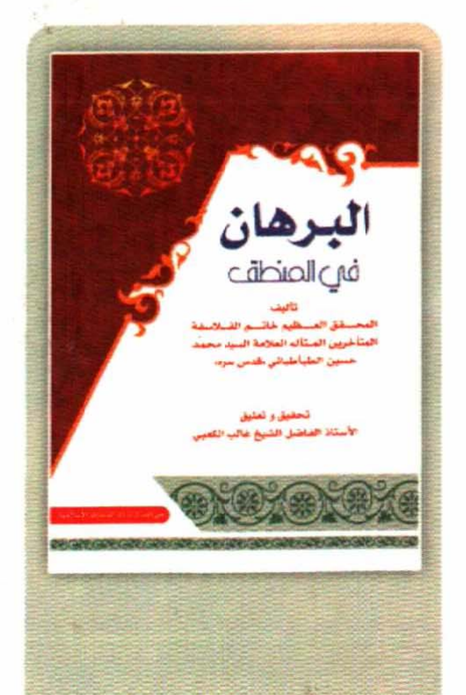




... العقل البشري أهم خصوصية اختص بها هذا الموجود الإنساني من بين سائر الموجودات، وجعله الله تعالى أحد الطرق الداخلية التي يمكن للإنسان أن يسلك بها إليه، ليصل إلى أعالي الدّرجات، فهو طريق يؤدي بالإنسان إلى المعرفة اليقينيّة، وسرُّ هذا: هو أن الله تعالى بعد ما خصّه بتعليم الأسماء كلّها حيث قال تعالى: (وعلّم آدم الأسماء كلّها)، سلب عنه كمال القدرة والمعرفة في آيتين من الكتاب المجيد، حيث قال تعالى: (وخُلق الإنسان ضعيفاً)، وقال تعالى: (والله أخرجكم من بطون أُمهاتكم لا تعلمون شيئاً)، فعلمنا من هذا وذاك أنه تعالى حدّد له المسير إلى الكمالات الأسمائية، وبهذا التحديد للسّير في ذلك الطريق، ضمننا وصوله إلى المعرفة اليقينيّة، عن طريق تلك الخصوصية التي أودعتْ فيه، والتي ميزته عن سائر الموجودات، ولولا ذلك لكانت إرادة الحق تعالى في خلقه إرادة جزافية، وللزم من إيجاده العبث في الخلقة والإيجاد، **والنتيجة: إن الفطرة الإنسانية لن تبطل أبداً وإنما يغلط الإنسان في كيفية استعمالها.**

وهذه هي أساس المنظومة المعرفية، التي ننطلق منها في تأسيس كتاب البرهان الذي تدور غايته حول معرفة الطرق المؤدّية إلى إصابة الواقع في كلّ من طرفي التّصور والتّصديق، وفائدته هي تحصيل المعرفة اليقينيّة.







مركز التوزيع

دار المعارف الاسلامية

0098 912 747 3852